



الكتاب العربي السعوي

أبو عبد الرحمن بن عفيف الظاهري



عبد الرحمن بن عفيف الظاهري



أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

لنُحِلَّ

الاستفتاح

الحمد لله رب العالمين الذي قال :

« أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا

ونسى خلقه » .

والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى جميع النبيين ومن تبعهم

بإحسان إلى يوم الدين .

الاهداء

- إلى بقيّة عمرتك يا أبا عبد الرحمن
لعلك تعود إلى نصّابك .
- وإلى كلّ ملحد ليؤمن .
- وإلى كلّ مؤمن ليزداد إيماناً مع إيمانه ..

المؤلف
أبو عبد الرحمن بن عفيف الظاهري
مأخذه الله

المقدمة

الإلحاد في عرف عامة الناس يعني إنكار وجود الله ، والتكذيب بشرع الله ، وجحد حقائق الغيب .

والإلحاد في اللغة يعني الميل والانحراف ، ومن عموم المفهوم اللغوي حددت مفهوم هذا السمر ، فجعلت الإلحاد يشمل إنكار وجود الله ، وجحد حقائق الغيب ، والتكذيب بشرع الله إما في ثبوته .. وإما في صدقه .. وإما في معقوليته .. وإما في عدله .
فإلغاء عمومية المصاوص إيماناً بأنها ظالمة ، أو غير معقولة نوع من أنواع الإلحاد .
وإنكار وجود الجن نوع من الإلحاد .

والمطالبة بالتحرد من قبول الشرع نوع من الإلحاد .

وتفسير حقائق الغيب بما يباقي خبر حائق الغيب نوع من الإلحاد .

إلا أسي في مناقشة هذه المسائل الإلحادية نحاشيت المسائل العقلية واقتصرت على المسائل الاعتقادية ، فلم أحفل سلا بشروط إقامة القصاوص ، لأن غرضي بيان المعتقد الصحيح في مشروعية القصاوص .

ولم يكن العرض من هذا السمر ملاحدة منه الملاحدة ، وإما كان العرض تحريد العقل من أعاليط الفكر ، وإعماص الناس بمره الايمان بالله وسرعه
ولهذا كان العنوان « لن نلحد » تفاؤلا ومنه باستجابه العقول المصنفة لموجبات الضرورات الفكرية .

ولهذا أبصا كسب عن الطائفة المنصورة دلالة على بمره الايمان وصدق الحمر السرعى

ولهذا ناسا حرصت على تحقيق نظرية المعرفة (الأسيمولوجيا) ولا أنكر أن لي ريادة في هذا الباب ، وصححت ومحصت طرق الاستدلال والجدل ، لأن تنظيم الفكر وصحيح طرق الاستدلال قعين بالمعتقد الصحيح .

وهناك ظاهرة نلج صدر المؤمن ، وهي ان مفكرى الملاحدة مجدود فكرهم لهدم نظرية

المعرفة بسفسطة أو حسانية ، اما مفكرو المؤمنين فهم احرص الناس على تنظيم المعرفة وهدم السفسطة .

وهذا يعنى أن الايمان أسعد بضرورات الفكر .

وإذا كان في فضايا الايمان - كبعض مسائل العيب - ما يبحر العقل في فهمه لقصور وسائل المعرفة الشريفة عن تكيفه ، فليس فيها ما يستحيل على العقل الايمان به . اما قضية الالحاد فمستحيلة على تصور العقل .

وعلى أى حال فهذا السفر محاولة رائدة في نظرية المعرفة . إما لأن أغلب موادها من فضايا المعرفة ، وإما لأن عموم منهاج موادها استمار لما صححته من نظرية المعرفة ، لأن مدار هذا البحث على ثلاثة أمور :

أولها : تحقيق نظرية المعرفة ذاتها .

وثانيها : تصحيح طرق الاستدلال والجدل بناء على المحقق من نظرية المعرفة . وثالثها : كشف أغاليط المطلق وأخطاء الاستدلال فيما ناهشته من استدلال لبعض الشبه الالحادية .

ولم يكن هذا السفر مؤلفاً مقصوداً منذ البدء في صميم هذه الموضوعات ، وإنما كانت موادها من جملة المحاضرات والمعالجات التي كتبت أسرها في لصحف خلال عشرين عاماً وقد أهملت حملة منها وحفظته ، لأننى غير راض عنه ، ومارضيت عنه ورعته في أسفار تحت عنوان عام هو (الفنون الصغرى) إلا أننى مرت ببعض الأسفار بعنوانات خاصة لما رأيت موضوعاتها موحدة الهدف ، فكان السفر الأول بعنوان « هكذا علمنى ورد رورث » لأن موادها من موضوعات الفن والأدب التي تورن بالمعيار الجمالى وكان هذا السفر - وهو السفر الثانى - عن قضية الايمان والالحاد . وكان السفر الثالث بعنوان « اللغة العربية بين القاعدة والمبال » . وكان السفر الرابع بعنوان « عموم عربية » .

والله أسأل أن يجمع هذه الأسفار ، وأن يعنى على إسماء بعينها والله المستعان

وكتبه لكم :

أبو عبد الرحمن بن عفيف الطاهري

الرياض - غيراء - دارة فيصل

فجر يوم الخميس ١٤٠١/١/٢٦ هـ

الخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة

معنى المعرفة :

ما سمي به الناس معرفة - بمختلف أنواعها - تلتقى في هذين النوعين :

(أ) الصورة الحاصلة في عقل الانسان عن الموحود المحسوس وهذه معرفة تصورية .

مثالها : معرفتي برائحة (السنا) الذي سبق ان شممته .

(ب) الصورة الحاصلة في عقل الانسان عن موحود غير محسوس ساعة التصور ولم

يسبق للمنصور الاحساس له . مثال ذلك : معرفتي بالاسهال الحاصل عن (السنا)

الذي لم أره ولم أجربه وهذه تحصل بالوصف ، والقياس ونسبي على معارف حسية

أخرى .

وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة التصديقية ، أو الحكمية ، أو البرهانية .

أركان المعرفة :

تقوم المعرفة على أربعة أركان :

١ - معروف ، وهو لشيء

(أ) الذي حصلت لعقلي صورته بواسطة الحس .

(ب) والذي حصلت لعقلي صورته ، أو صورته الحكم فيه بواسطة البرهان .

٢ - عارف : وهو الذات التي تملك وسيلة المعرفة المباشرة .

٣ - معرف : بالياء للمفعول ، وهو الذات العارفة بالبرهان ، وكذلك الشيء المعروف

٤ - معرف : بالياء للماعل وهو الذي يفل معرفته الحاصلة له مباشرة ، أو بالبرهان

ومحور - محوراً - تسمية وسيلة المعرفة معرفاً .

أنواع المعرفة البشرية :

لمعرفة السرية - من عدة اعتبارات - تنقسم الى انواع كثيرة ، وقد جمعناها بالاسمراء ولم

اراحدا جمعها هذا الجمع ، وهي كما يلي :

١ - معرفة حسية موضوعية :

وهي المعرفة المباشرة للاعيان المحسوسة كمعرفتي لهذا العلم لدى يدي

٢ - معرفة معنوية :

كمعرفتى ان المطر سبب الالبات - يادن الله - وان المطر قبل الانبات ، وان العشاء بعد الغروب .

فهذه معنوية ، لان السبب ، والفعل ، والبعد : امور غير عينية يراها المصر ، وتلمسها اليد .. الخ .

وهى موضوعية ، لانها مفهومة من امور حسية خارج الذات .

٣ - معرفة كلية :

وهى ان اعرف جواب الشئ بكل ما تستطيعه وسائل المعرفة عدى ، فأعرف : ان التفاحة الخضراء ملساء ، ندية ، غير مجوفة . كروية نطها ابيض ، بها حبوب بيضاء ، لها رائحة معينة ، ولها فوائد غذائية معينة ، حلوه المذاق ... الخ

٤ - معرفة جزئية :

كأن لا اعرف عن التفاحة الا شكلها .

٥ - معرفة تامة :

كمعرفتى لطعم التفاحة بطرف لسانى .

٦ - معرفة ناقصة :

وهى المعرفة الحاصلة بالوصف او التشبيه كمعرفتى بأن طعم التفاحة كطعم السكر ولم اذق التفاحة .

٧ - معرفة مطلقة :

كقولنا : طرفا المستقيم لا يلتقيان ، فهذه مطلقة الزمان والمكان والحالة ، لا يمكن ان يلتقى طرفا المستقيم فى زمان ما ، ولا مكان ما ، ولا حالة ما

٨ - معرفة نسبية او مقيدة

كقولنا : على الماء فى حراره درجتها ١٠٠ ، فهذه معرفه حقيقه بالنسبه الى ماء معين ، وضغط معين .

٩ - معرفة واقعية :

وهى ما كانت صورته لواقع موجود فى الموضوع ، او الذات .

١٠ - معرفة وهمية :

وهي ما كانت بخلاف الواقع ، وسميت معرفة ، لأنها صورة في العقل ، وسميت وهمية لأنها لم تحصل للعقل بتفكير صحيح وتسمى ارادة ، واعتمادية .

١١ - معرفة إثبات :

وهي الحكم بوجود شيء ، أو الحكم له بصفة ما .

١٢ - معرفة نفى :

وهي أن تنفي وجود شيء ، أو تسلب عنه صفة أو حكماً .

١٣ - معرفة حسية ذاتية :

وهي ما أدركته بحس الباطن كمعرفتي بأسي فرح أو معصوم .

١٤ - معرفة تجريبية :

وكل معرفة حسية تجريبية ، ولكن حري الاصطلاح على أن المعرفة الحسية لا تكون تجريبية حتى تكون نتيجة تطبيقات حسية متكررة في حالات مختلفة .

١٥ - معرفة عقلية

وهي الأفكار الخالصة ، أو المحردة . والحدسية (رؤية العقل المباشرة) أو البديهية ، أو الأولية ، أو القبلية ، أو الضرورية ، أو الفطرية .

فمن يقول لا يعرف العقل إلا بواسطة الحس . سمي هذه المعرفة عقلية لأن العقل جردها من محسوسات ما تم عملها .

ومن يقول أن العقل يستقل عن الحس بالمعرفة . سمي هذه المعرفة عقلية باعتبار العقل مصدراً لها .

١٦ - معرفة روحية أو الهامية :

فمدخل في ذلك الرؤيا الصادقة ، والحدس في العظة . كالنبي عندما قال عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - : الخلق بامارة .

١٧ - معرفة يقينية :

وهي ما لا يدخلها احتمال ، أو يكون الاحتمال مرحوحاً ، وهي معرفة الواجب ودمتج أو المتعين والمستحيل .

١٨ - معرفة احتمالية :

وهي ما شكافاً الاحتمالات حولها ، ولا يرحح احدها ، وهي معرفة الممكنات حياً

لا يوحد المفتضى ، وينحلف المانع .

١٩ - معرفة ظنية أو ارتيائية :

وهى ان يكون الاحتمال مرجوحا ، فما حصل بالاحتمال الراجح يقين ، وما حصل بالاحتمال المرجوح ظن .

٢٠ - معرفة ظاهرية :

وهى ما يظهر للحس . كرويتى للربد نطفو على سطح النهر

٢١ - معرفة جوهرية :

وهى معرفة ما عاب عن الحس من باطن المحسوس . كمعرفتى نعنق بحرى النهر من

ظاهر معرفتى للربد نطفو على سطحه .

٢٢ - معرفة مغيب :

وهى انواع :

أ ، مغيب كان قبل ذلك حاضرا كصورى للماهر ، واما فى الرياض .

ب ، مغيب لم يحضر بعد . كمعرفتى نعنق بحرى النهر قبل ان ينعق ، او قبل ان

اغوص فيه او اكتشفه بمجهر .

ج ، مغيب عن الحس السرى باجمع . كمعرفتنا بوجود الله والحس والملائكة

٢٣ - معرفة حاضر :

وهى معرفتك وقت الاحساس .

٢٤ - معرفة مباشرة او بسيطة :

كمعرفتى بأن طعم التفاحه حلو بطرف اللسان مساره ون الحرقه اقل من الكل .

٢٥ - معرفة بواسطة ، او مركبة :

وهى التجريبية ، كمعرفتى بالعمرية بين موحودين .

٢٦ - معرفة برهانية .

وهى المعرفة بواسطة وتركيب .

٢٧ - معرفة بديهية :

وهى المعرفة المباشرة .

٢٨ - معرفة وجودية او عدمية :

وهى حكمى بوجود شئ فى الواقع ، او عدم وجوده .

٢٩ - معرفة كيفية :

وهي معرفة وجودية وزيادة .

٣٠ - معرفة كمية :

كمعرفة الكثافة والثقل والمقدار والعدد ، وهي معرفة وجودية وريادة .

لمحة عامة عن المذاهب في نظرية المعرفة :

لم تبلغ الفلسفة - من الصبح ، ودقة التحليل ، وشموله - ما بلغت في العصر الحديث ، ومع هذا كانت نظرية المعرفة مشكلة لم يحلها الفلسفة الحديثة - رغم بصحتها ، ودقتها وشمولها !

بل كانت نظرية المعرفة من أعوص مشاكل الفلسفة ، وكانت مباحثها من احصب مباحث الفلسفة الحديثة .

قال ابو عبد الرحمن واعتباري نظرية المعرفة مشكلة ، يعني ان الفلسفة لم تحلها حلا يتفق عليه جمهرة المفكرين وانما مذهبها الى مذاهب كبرى تقسمها المفكرون وكل مذهب ، يدلي بعظمه في التفكير ، وخطورة في البرهان ، وهذا ما جعلها مذاهب كبرى متكافئة .

ووجه الخطأ في كل مذهب صنيل بالنسبة الى ما في كل مذهب من حواش الحق والصواب ، فهاذا يعني هذا ؟

يعني ان كل المذاهب حقائق تعارضت في ذهن المفكرين ، فأحدث كل فئة مذهب ترجيحها !

قال ابو عبد الرحمن . ويمكن الاخذ بهذه المذاهب جميعا بشرطين ، هما

(أ) الاساءة للعروق الدفينة الصحيحة ، التي عابر بينها .

(ب) الانتباه لمنازل العلط في كل مذهب ، ليتمحض للحق

جوامع المذاهب في نظرية المعرفة :

تنقسم المذاهب الى مذهبين : من جهة الشيء المعروف .

كما تنقسم الى مذاهب - من جهة الوسيلة التي حصلت بها المعرفة فأما المذهبان في الشيء المعروف فهما :

(أ) مذهب مادي يقول ان ما عرفناه انعكاس للواقع . وصورة له

(ب) مذهب مثالي يقول إن ما عرفناه لا يعني شئاً من الواقع ، وأما هو وجود في دوايا وافي الخارج : أما مشكوك فيه ، وأما رائع ، وأما مستحيل ، ويدخل في هذا جميع مذاهب السفسطة .

ومنهم من يعرب من الماديه ، فيقول : تعرف طواهر الاشياء لاحواهرها ، والمذهب المادى : يسمى موضوعيا ، والمذهب المثالي يسمى ذاتيا .

وأما المذاهب في وسيلة المعرفة فكما يلي :

(أ) مذهب حسي يقول . لا معرفه لا ماحاه بواسطة الحواس .

(ب) مذهب عقلى - يقول لا معرفه الا ماحاه بواسطة العقل ، وهؤلاء يقولون

يمكن ان يحصل العقل معارف بغير واسطة الحس .

(ح) مذهب صوتى ، او حدسي^(١) يقول : لا معرفه الا ماحاه بواسطة الروح ،

وهؤلاء يريدون بالقوى نعى الشكل الأعلى للمعرفة ، وهو معرفة حواهر الاسماء ، وهذه

المعرفة الصوفية العليا لانكون الا لأشخاص قلة وفي حالة مستشاه ، يحصل فيها الالهام ،

او انكشف او الإشراف . واهل هذا المذهب يسمون بدوى المعرفة الربيه .

(د) مذهب درائعى يقول المعرفة - أرادته الداب الحره ، اى عقيدة القلب

وهذه المذاهب في المعرفة مرتبطة بمذاهب اصحابها في الوجود - اى الموجدات اسقى

الماده ، ام الروح ام العقل ؟ وماين هذه المذاهب - مذاهب تسمى بمصطلحات حرثه . من

اربابيه ، ويعرف الحرثه - (الاكليكية) اى الانتعائيه ، او للتصفيه^(٢)

مصادر المعرفة الصحيحه او العليا في شتى المذاهب

مصدر المعرفة عند الملىين ماحاه بكتبهم المقدسه ، ومصدر المعرفة عند اليهود

الوراء ، وعند المسيحيين الانجيل ، وعند الامامية قول الامام المعصوم ، ومصدر المعرفة

عند بصوفيه بخلبات الروح ، ومصدر المعرفة عند الدرائعين عقيدة القلب وارادته ، ومصدر

المعرفة عند الفلاسفة العقل فقط ، او الحس ، او هما معا .

المصدر الصحيح لجميع المعرفة :

المحسوس هو المصدر الصحيح لجميع انواع المعرفة السريه فالتفاحه مصدر

(١) للحدس معنى آخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشر .

(٢) أشار الى هوية هذه المذاهب الانتعائيه مؤلفو كتاب الماده الديالكسيكية

معرفتي بطعمها ، وحيلة مما ادركته بحسي - مصدر معرفي - بأن الحزء اقل من الكل ومعرفي عبر المحسوس مصدرها المحسوس ، فالفاحة التي دفتها مصدر معرفتي بكل حلاوة مشابه لم ادفعها ، ولا مصدر للمعرفة مطلقا غير الموجود المحسوس .

(أ) إما الموجود المحسوس خارج الذات .

(ب) وإما الموجود داخل الذات .

وسائل تحصيل المعرفة :

تنتقل المعرفة بالوسائط التالية :

١ - الحس الظاهر ، بالحواس الخمس .

٢ - الحس الباطن ، بانفعالات القلب .

٣ - العقل وللعقل ملكات ذات وظائف :

(أ) ملكة تسجل صورة المعروف ويحفظ به وهي الذاكرة .

(ب) ملكة تختبر المعرفة وتصحبها ، وهي ملكة العهم والتعبير والحكم

(ح) ملكة الخيال ، وهي التي تؤلف من صور المحسوسات ، ويخترع صوراً غير موجودة

هذا التركيب أو لم يشاهدها المتخيل هذا التركيب ، ولكن هذا المتخيل المركب لا يقوم إلا بحزئيات محسوسة .

(د) ملكة التأمل والتفكير وبها يحصل المجرى من المحسوس والتعميم ففهم غير المحسوس بالقياس أو باللزام العقلي .

٤ - اللغة وبها يكون التعبير عن المفهومات ، وقد يكون وسيلة التفاهم بالرمر والاشارة ،

ولكننا نعبدنا باللغة لأنها وسيلة التفاهم لمحبرة الناس ومعرفه كل انسان مصممه في لغته ،

ومعرفة البشر هي معاني الألفاظ التي نتكلمون بها ، والسوفسطائي محجوح من معاني

لغته ، لأنه يقول « لا أعرف سينا » عبر بحيلة تعني سينا عنده وحمله « لا أعرف

سينا » - أعرف أني لا أعرف ! والسوفسطائي لم ينصر مذهبه إلا بكلام تنصص معارفه

ومن جهل معنى الكلمة - في لغة قومه - بحث عن معناها عند قومه ، فوجد المعنى

سينا يشرك معهم في فهمه كما اشرك معهم في النطق بتلك الكلمة ولقد ولدنا ونقينا

لا بحس الكلام ، بل بتدرك الأشياء وعند نداه النطق بلنفس المصطلح اللغوي لكل

شيء عرفناه .

ولهذا لا يحدث الإنسان بمعارفه إلا بالألفاظ التي يشاركه غيره في فهم معانيها ، إذن نحن نعرف ، وما نعرفه ليس سوى معاني الألفاظ التي نتفاهم بها ، وربما قيل ، هل للعقلاء معنى ؟ وأقول نعم يعرفه العرب بالوصف ، وإن كانت العقلاء غير موحودة ، فصعابها مركبة من موحود محسوس ، لأن معنى العقلاء لا بد أن يكون مفهوما ، والا كانت كلمة عقلاء كلمة بلا معنى .

مصادر للمعرفة مجازية :

الكتب المقدسة مصادر للأديان ، وهي مصادر للمعرفة السريّة بخورا لأن التصديق بهذه الكتب جاء من أدلة عقلية مصدرها المحسوس ، والروح مصدر لنوع من أنواع المعرفة ، فلا يكون مصدرا للمعرفة عامة الا تخورا ، ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل المعرفة من حس وعقل وثقة .

مروءا المنام محسوسه نحصلها بالحس والعقل واللمعة ، والغلب مصدر للمعرفة بخورا ، لأن ما اعتمدناه سبيء مفهوم بالحس والعقل ، ويعبر عنه باللمعة ، والحس مصدر للمعرفة بخورا ، لأنه أداه لنقل المعرفة ، والعقل مصدر للمعرفة بخورا ، لهذه العبادات أولها : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة .

وبالنسبة إلى عمل العقل في تحصيل لمعرفة أغلب من غيره لناحيين :

(أ) أن العمل يشارك الحس في تحصيل المعرفة ثم يسفل عنه في تصحيحها واحضارها وتسجيلها وحفظها واستدكارها ، ومعاني الألفاظ جاءت وفقا لما يحركه من صور (ب) أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التي استعمل فيها العقل بعملة ، ولهذا كان العقل مصدر المعرفة البرهانية ،

وبالنسبة إلى العمل يجمع المعارف التي احدها بالتدريج من الاحساسات الحزنية ورابعها أن ما في العقل صورة للموجود ، فإذا كان لأصل مصدرا فالصورة مصدر بخورا .

وخامسها : أن العقل مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها .

لمحة عن حدود المعرفة البشرية :

سنن حدود المعرفة السريّة بقراءة ما كتبناه عن « أنواع المعرفة » ، وهنا نشير إلى ملاحظ ضروري وهو أن قولنا المحسوس مصدر المعرفة لا معنى أبدا لنعرف غير

المحسوس ، ومعرفتنا المحسوس ، إما شرعية ، وإما عقلية .

منذ بدأ الحس في نقل المعرفة : يبدأ العقل في تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك يكون لعقل المرجع في تصحيح هذه المعرفة واستذكارها ، ويبدو دور العقل في العمليات الفكرية ليس يحلب بها المعرفة وحفظها ، وتتلخص هذه العمليات في التالي

١ - الانتباه عند التقاط صور المحسوسات .

٢ - الملاحظة ، وتربطها تمييز كل صورة هوئها ، وتمييز العلاقات بين الصور ، وتميز وجوه الاختلاف بينها .

٣ - التذكر وهو سترجاع صور الأشياء وعلاقاتها وتميزاتها في أي وقت .

٤ - التعميم ، وهو تحريد الأحكام من المحسوسات وتعميمها على ما لم يحس

٥ - التخيل والاقتراح والعرض .

٦ - التحليل ، وهو رد الشيء إلى أسطع عناصره اعتماداً على مخزون الذاكرة من صور المحسوسات وذلك هو الانتقال من العام إلى الخاص .

٧ - التركيب وهو رد العناصر البسيطة إلى شكل كانت عليه في الواقع .

٨ - التأليف وهو رد عنصر ما إلى شكل ما .

والمعرفة التي سم بهذه العمليات تسمى معرفة عقلية ، ولا تكون معرفة عقلية إلا وفق .

« قوانين العقل » المشهورة .

وجوه ارتيابية :

هل نحن لانعرف شيئاً ؟

(أ) لأنه لا حقائق في الوجود .

(ب) أولاً أننا لانستطيع أن نعرف شيئاً ؟

أم أننا نعرف شيئاً على سبيل النك لا على سبيل التعيين ؟

أم ما اذا عرفنا شيئاً مسكوكاً فيه فكل ما آمن به بعضنا (وإن كان بخلاف ما عند

الآخرين) فهو حق كله ، لأن الحق حق عند من يعتقده ، وهذه هي مذهب السفسطة

وتتلخص في ثلاثة مذاهب هي :

(أ) إنكار الحقائق وهو مذهب العنادية .

(ب) لاربيت فيها وهو مذهب السكك أو الارتيايين أو الحسابيين أو اللا أدريه

(ج) الاعتماد بأن كل شيء ارتبنا فيه فهو حق وإن كان مناقضا للجمع بينه في الاعتقاد ، وهؤلاء أصحاب مذهب « الحق حق عند من يعتقد » وحبسهم بكافؤ الأدلة بين المختلفين ، وقد رد على هؤلاء العلماء والفلاسفة في كتبهم وشرحوا مذهبهم .

انظر على سبيل المثال : المعنى لعبد الجبار بن أحمد المعرلى في الجزء الثاني عشر الخاص بالطر والمعارف ص ٤١ - ٥٤ كما ذكر ابن حزم مذهبهم ورد عليها في المواضع التالية :

« الفصل ٨/١ - ٩ بعنوان باب الكلام على أهل القسم الأول ، وهم مبتلو الحقائق وهم السوفسطائية » .

« وفي الفصل ١١٩/٥ - ١٢٦ بعنوان الكلام على من قال بكافؤ الأدلة .

وثمة استشكال رابع وهو :

هل في الوجود حقائق ، من الممكن أن نعرف منها أشياء ومن الممكن أن نجهل أشياء ، ومن الممكن أن نعرف أشياء على سبيل القطع واليقين ؟ وأصحاب هذا المذهب يختلفون في الميل الأعلى للمعرفة ؟ أي المعرفة اليقينية بماذا يحصلها ؟ بالاحس ، أم بالاحس والتحرير ، أم بالعقل أم بالروح والإلهام أم بالشرائع ؟

وكل مذهب من هذه المذاهب يحرص على وضع قانون للحصول على المعرفة اليقينية . وقد ارب هنا أن يكون نظريته المعرفة مسببة على المسلمات العامة التي يؤمن بها مستو الحقائق والمعرفة ، وهم أصحاب المذاهب المتفرعة عن المذهب الأخير الذي ذكرناه هنا . أما السوفسطائيون - سعى مذهبهم - فقد ارب ألا أراعي حقائقهم هنا وأن أقول لكم دينكم ولي دين لعدة اعتبارات :

أولها أن كل مداه سوفسطائية لا بد أن تعتمد على أركان من المسلمات والقطعيات وبأسها أن مذهب السفسطة يعني اعتماد شيء ما فهذا ، الاعتماد معرفة فهو مذهب بعض حرة أوله وماشي على الساقص فمن الخيف أن تراعى في الخلاف .

وبالنسبة أن كل خطوه بخطوها ، السوفسطائي في الحوار يعني أنه يعرف شيئا وما لمره من معارف في خطوته الأولى هو المسلمات العامة لمسى الحقائق فلا بد أن يبدأ من مسلمات التي يؤمن بها كل مخلوق أما لاقراره بها وإما للزومها له عند الحوار

ورابعها - أن جميع مذاهب السفسطة لا تحلوا من أحد أمرين - إما أن تكون ساك وإما أن

يكون مسيئرا ، فمذهب اللاأدرية مذهب شك بطبيعته ، ومذهب العبادية يبدو أنه يفتسي لأنه نفى يقينا أنه لاوجود للحقائق ولا معرفة له بها ، فهذا في حقيقته شك أو مستيقن ولايد من أحدهما ، لأنك ان قلت له : هل تفك للحقائق معرفة يقينية عندك أم لا ؟ فان قال معرفتي بذلك بحسبه فقد نفى مذهبه في انه لايعرف شيئا فكان من فئة القطعيين ، وإن قال : لاأدرى أو أنا شك فهو من اللاأدرية ولهذا كان البناء على مسلميات هو الأصل عند كل البشر .

وخامسها أن غرضي شرح معرفتي وبيان مدى ثقتي بها وتحصيني اليقيني منها من الشكوك والإلزام كل من يؤمن بالمسلميات العامة باليقين بها لأنها عند تحليلها تعود إلى المسلميات . وموخر هذه المسوغات الثقة بالمذهب القطعي (مذهب مشني الحقائق ومشني معرفة بعضها على سبل اليقين) وعدم الخوف من السفسطة حتى ولو كانت بداية المسهج ومسهجي مسهج من يذهب إلى بناء نظريات المعرفة على مسلميات قطعية يؤمن بها كل من يؤمن بمعرفة يقينية لأي حقيقة ما أي عدم مراعاة خلاف السوفسطائية ، وعدم الابتداء بالسفسطة ، وهؤلاء لا يهتمهم إرغام السوفسطائي على الايمان بالمعرفة وإما يهتمهم تحصين عقيدتهم أنفسهم من أن يحرف بها شك السوفسطائي ، وهذا هو مسهج المتكلمين من المسلمين فهم لا يحتاجون السوفسطائي عند تحريرهم لنظرة المعرفة وإما يحاوروهم في مباحث خاصة لافساد اعتراضهم .

بل هناك من لا يرى محاورتهم أو التكلم معهم وأن حفيهم أن يؤدبوا فقط (انظر المعني ٤١/١٢) . وقد رأيت أن صياغة المسهج الأول وإن كانت مسية على صياغة سوفسطائية في بناء نظرية المعرفة لا تقوم دون أركان من المسلميات القطعية

أذكر على سبل المثال مسهج ديكارت في بناء المعرفة على السفسطة ، وقد رعم - على سبل الافتراض - أنه لايعرف شيئا حتى وجوده لايعرف أهو موجود أم لا ؟ فهذه بداية سوفسطائية . ثم زعم أنه إن عرف شيئا فهو مسكوك فيه ، فهذه سفسطة ثانية ، ثم انتهى إلى قطعية أخذها من هابن السفسطين وهو أنه يسك . لأنه لايعرف عنده ، لأنه إن كان هذا الشيء نفسا من تلك الوجوه فهو باطل من وجوه أخرى ، هدد هي صفة السك ، ومن يسك يفكر لأن السك أدنى مراحل التفكير ، فبعد ديكارت حقيقة ثانية هي أنا أفكر

قال أبو عبد الرحمن . لو كانت كل بداية المسهج سوفسطائية لما كان له الايمان القاطع بأنه يفكر بل انتهى إلى هذا المين بقطعية لاسفسطة فيها وبين السك والفكر علاقة

لغوية .

وهذه العلاقة اللغوية رمز عن معرفة ما إذا أُلغِظ اللغة رموز للمعارف ، ولو أنتم صياغة
البدانة للتسفسط لغال لا وجود لشيء اسمه سك أو يقين ، والفكر صفة إنسان والاثبات
وجود . فلا يفكر إلا موجود ولهذا كاسه صاعه الكوحو الذكاره : أنا أفكر إذن أنا
موجود « وهاته قطعة لا سفسطة كالتى قبلها .

معرفة انعكاس لارمر

أريد أن أتجنب المصطلحات التي تعدت معانيها حتى لا يحدث اللبس والابهام في المعاني التي أريدها .

فلى أتكلم عن المادة واللامادة ، لأن في ذلك متاهة بين الماديين والمثاليين وإنما أتكلم عن الوجود واللاموجود والمفهوم واللامفهوم .

والموجود الذي يصل إليه معرفتي قد يكون حسياً عرفه بحسي أو بممارسة الآخرين .

وهذا يطلق عليه (مادي) أي له كم أو كيف سنرى المقادير والأشكال ومعرفتي لهذا اللون معرفة (حسية عقلية) .

وقد يكون الموجود الذي تصل إليه معرفتي - ولا أقول إنه مادي أو غير مادي موجوداً لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه .

فمعرفتي به ليست معرفة (حسية عقلية) بل معرفة (عقلية خالصة) لأنني أعرف وجوده بلزوم عقلي ، أو بإحساس لأثره .
ويؤيد صدق هذه المعرفة :

أن كثيراً من معارفي الحسية العقلية كان معرفة عقلية خالصة - قبل أن أحس به فلما أحسست به صار معرفة عقلية حسية .

والذي سقط المعرفة العقلية الخالصة من نصاب المعرفة السريه ينسى أن كل تجربة حسية مسبقة بمعرفة نظرية .

ولم يكن المعرفة النظرية حاطة في كل التجربات فتصدق وصحة بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة .

وهب أن معرفة العمل الخالصة لا تأتي إلا من تجربات وعمومات حسية

الآسيا في هذا التحريم والتعميم : يصل إلى معرفة وجود عالم نحسه بعد .

فكلامنا عن الشيء الذي نعرفه وليس عن مادتنا في المعرفة .

ولست الآن بصدد اقامة البرهان على وجود معرفة حسية عقلية ومعرفة عقلية حالصة
وانما حديثي عن المعرفة الحسية العقلية فقط .

فالمعرفة الحسية هي التي تنقطنها بحواسي الخمس الظاهرة .

وسأستني من البحث . ما أعرفه بحسي الباطن . الذي يدرك لم الحزن ولده الجماع .
والشيء المحسوس . الذي عرفه بحسي . لا بد ان يكون له مقدار من امثال الكمية او
شكل من الأشكال الكيفية ، وهو ما يسمونه بالمادة وهي الكائنات الحية (من الحيوان
والنبات) وعبر الحية : من الحوامد والسوائل والكهارب ، والدندبات والطاقة

والماديون يسمون هذه الأشياء الطسعة . ان الطبيعة . في أغلب اسكاتها وفي جميع
عناصرها . سابقة للوعي الشري لأن كل مولود ما يفتح وعيه على كائنات موجودة .
قبل ان يوجد هو وعيه .

قد يفتح وعيه على الكائنات عكس له حسه البشري صورة الكائنات ومن
يجمع هذه الانعكاسات ومشاهدة العلاقات بينها يأخذ العقل أحكامه وهوائيه وبحر بدايه
وعومانه والبرهان على ذلك ان الكائنات قبل الوعي . وأن الكائنات لا يفهم . في
وجودها الى مخلوق بشري معها .

بعد ان عددا من الفلاسفة يحموا حماقات ايدولوجيه بخار الفكر في تسديمهم بها .
مع عظم عمرتهم وسعة معارفهم . فسمه فلاسفه يعرفون بالماليين الدائين كـ (ماركلي)
و (ماخ) يقولون :

ما سمه موجود موضوعي خارج حسا ، انما الموجود الاحساس الدائني اي الباب في
احساس ، او المشترك في احساس عدد اناس .

وترب على هذا المذهب ان الاسان لا يعرف الأعيان بصفاتها وخصائصها اي انه
لا وجود لشيء خارج الحس البشري له صفات وخواص .

وانما الحس البشري . بوجود هذه الاحساسات فيه خلق نساء خارج الحس
ومعها صفات وخصائص . ولم هؤلاء انه لا وجود الا لوعي بشري وبعضهم يقول
توجد اعيان خارج وعسا ولكن حسا الشري لا يعكس لنا صورة هذا الوجود ولا سبيل لنا

الى المعرفة الا بالحس لذا فنتحن عاجزون عن معرفه الأعيان الموحدة وهذه يلتفون في كلتا الحالتين - مع الارتياحين .

وبجرد عرضا لدعوى المثاليين ، ومن يقول باستحالة المعرفة كاف للدلالة على سحابة هذه الدعوى .

ولكن الانصاف يقتضي ما عرض وجهة نظرهم مصحوبة بتأييداتهم لها .
ولقد رأيت ان كل تأييد لهذه الدعوى يقوم على الفصل بحالات من حالات خداع الحواس حذ - على سبيل المثال :

١ - يقول الفيزيولوجي الألماني (مولر) (ان الاحساسات لا تتعلق بتأثير اشياء العالم الخارجى ، بل بأعضاء الحواس ذاتها) (الطاقة الوعية الملامه لها) وهذا يعنى ان معرفتنا الحسية ليست ، انعكاسات للعالم الخارجى ، وانما هى من معطيات الحس ذاته . وقد وسع (غوربانخ) هذه النظرية وسماها (المثالية الفيزيولوجية) .

وماداموا يمكنهم بلعه فيزيولوجية فالأمر هين . ان المعرفة الحسية التى نعتبرها انعكاسا للواقع الخارجى لا تنكر ان للحواس معطيات من ذاتها لا تعكس الواقع ونحن نستشئ حاله خداع الحواس من المعرفة الحسية التى تؤمن بها .

ومعرفة الحسية المبرأه من خداع الحواس - مسروطة بسلامه الحواس

فانعين السليمة المجردة بعكس العالم الخارجى ولكنها لا يعكسه كما يعكسه المحرر

٢ - ذهب (ميل مولر) أحد العلماء الطبيعيين في القرن التاسع عشر - في كتاب له اسمه « فيزيولوجية البصر » الى ان الاحساسات رموز لتطوهر الخارجيه سمى عنها كل تشابه مع الأشياء التى تمثلها :

وهذا يعنى ان الحس البشرى لا يعكس الواقع ، لأنه لاسانه من الاحساس والمحسوس وعلى هذا ايضا :

يكون الاحساس مجرد رمز ، ونظرية الرمز هذه تسمى (النظرية الطروعلوفيه) قال بها (بليجاتوف) ونحن لا نقول . ان احساسنا يمثل لنا الأعيان في الخارج على صورة واحدة .

ولا نقول انه يمثل لنا صورة كل جانب من جوانب احد الأعيان .

بل هذا مرهون بظافة الحس واستعداده وفي شريعة ربما نحن مكلفون - في عبادتنا

ومعاملتنا - وفق الطاقة الحسية المشتركة بين المسلمين .

لأن الله لا يكلف نفسا الا وسعها .

ونقول ايضا ان حسنا - مهما كانت طاقته - يعكس لنا شيئا موحودا ، لا يجمع على الأشياء صفات غير صفاتها وانما يعكس صورة الموحود .

فروشنا للتمر فرضا اصفر - بالعين المجردة - انعكاس صحيح لصفحة التمر حال

بعده .

ورؤنا له ودانا وحالا « بالنسكوب المكبر » انعكاس صحيح لصفحة التمر حال

فره ولا يصاح هذه الحسنة احب ان انافس صورتين من صور الخداع الحسى ، لتكون ذلك أنموذحا لنقاس كل صورة من صور الخداع الحسى .

أ - الصورة الأولى .

لأخذ شيتين موحودين في غرفة واحدة في شروط واحدة :

احدهما : معدنى .

والآخر : خشبى .

فمسجد ان اليد تحس بأن المعدنى أبرد من الخشبى مع ان حرارتهما واحدة فالاحساس

باللمس خدعنا . فكيف نجعل الاحساس صورة للواقع ؟

ويجب العلماء عن ذلك :

بأن حرارة المعدن والخشب متساوية . بلارب الا ان الحسب مسيء لنقل الحرارة اليد

بخلاف المعدن الذى ينقل الحرارة بسرعة .

فالاحساس حلدنا اللامس انعكاس للفارق بين سرعتى الحرارة .

وعلى هذا يكون احساسنا نقل لنا صورة من صور الواقع .

ب - الصورة الثانية .

اد، وصعب يدى اليمى في ماء ساخن ووضعت اليسرى في ماء بارد ، ثم نقلتهما الى

ماء عادى سن لى ان اليمى تسكو البرودة مع انها خرجت من الماء الساخن - في حين

ان اليسرى تسكو الحرارة (مع انها خرجت من الماء البارد) .

فالحواس نقلت لنا عكس الواقع فكيف تكون صورة له ؟

ويجب العلماء عن ذلك .

أن قانون الفيزياء يقرر أن الحرارة تنتقل من الأجسام التي تتمتع بدرجة حرارة أعظم إلى الأجسام التي تتمتع بدرجة حرارة أدنى ، فالجسم نقل لنا صورة من صور الواقع .
انظر المادية الديالكتيكية ص ١٦٤ - ١٦٥ . وهذا الواقع - من حداث الحواس
لا يعنى اطراحا للحواس وهي مصدر معرفتنا بل يعنى . استغناءها وتحليلها بشكل صحيح
دقيق .

ويعنى . الاحاطة بقوانين الأعيان وكل ذلك لا يتأى الا بعد استخداما
للحواس . وهو :

ان ربط معطياتها بنشاط التفكير عندما قال مؤلفو (المادية الديالكتيكية ص
١٦٦) (ليس هناك مجال للسك المبدئى بما ندلنا عليه اعضاء حواسا ولكن هذا لا يعنى
ان الاحساسات تعطى صورة ذهنية كل الده من الواقع الموضوعى - في ذات اللحظة
التي يصح فيها هذا الواقع موضوع ادراك اعضاء حواسا .
ان الصورة الأولية للأشياء المادية - تتوضح وتعنى وتتكامل تدريجيا . على أساس
الادراكات المتكررة كثيرا وعلى أساس عمل الفكر المنحصر منه بمختلف اعضاء الحواس .
وعلى أساس نشاط الانسان العلمى المتعدد الجوانب) .



مصادر المعرفة البشرية

معرفة البشرية على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تفقر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألتة

١ - الحس .

٢ - أوئل العقل التي لا يفقر إلى الحس ، وهي التي سميتها أبو محمد (أوائل

التمييز) .

٣ - الإلهام ويدخل في ذلك (الأسرافة الروحنة) . وهي رؤية القلب وبك أن

يعبرها حاسة سادسة ، وهذه المعرفة موفوفة على من وحدها ، ولا تعدى إلى الآخرين إلا ببرهان ولا سطلها أن هناك من يدعى الإلهام وهو كاذب ، لأن هناك من يدعى الإلهام وهو صادق .

(ب) معرفة مكتسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس ، وأئل التمسر لأنها تستمد برهانها منها أو من أحدهما ، وليس ، الإلهام مصدرا للمعرفة البرهانية لأن معرفة الملهم خاصة به ، ولا تعدى غيره إلا ببرهان ، ولأن صدق المعرفة الإلهامية موقوف على وقوعها والفرق بين المعروف أن المعرفة لاضطرارية تحصل لحقيقة الشيء وحكمه وأن المعرفة البرهانية تحصل لحكم ذلك الشيء دون حقيقته خذ مثال ذلك :

١ - من سرب السا فقد عرف حكم السا وهو الاسهال وعرف حقيقة الاسهال ،

ولم يحتاج إلى برهان .

٢ - من سرب السا ، ولم تناول مسهلا قط ، ولم يصب باسمهال قط ، فمعرفة

لرهابه الاكتسابية . أن السا مسهل ولكنه لا يعرف حقيقة الاسهال ، ومعرفة هذه

برهانية توصل إليها بالبرهان : وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع ضرورة صدق

الدقل والمعرفة الرهابية من ناحيه الحكم والصدق على قسمين

(أ) عقلية .

(ب) وغير عقلية .

فالعقلية : ما أقنع العقل من حسن وخير واستدلال .

وغير العملية : مالم يقنع به العقل ، من حس خاطيء ، وشرع مدسوس ، وإشراقة كاذبة ، والمعرفة البرهانية هي قوانين العقل وقوانين العمل على قسمين .
١ - قوانين اضطرارية وهي التي سميناها (أوائل التمييز) لأنها لا تعبر إلى الحس .

٢ - قوانين اكتسابية تستمد خبرتها من الحس كقولنا (ماكان نصوره حتميا فوجوده حتمى) فهذا قانون استبطه العقل بالتجربة الحسية .
وبالملاحظ ان قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها - إما من الحس ، وإما من قوانين العمل الاضطرارية .
قال أبو عبد الرحمن :

إد ذكر لك العمل ، فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرارية ولاكتسابية ، وإد ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام الى هذه القوانين ، وإد ذكر لك الدكاء والساهة والذهن ، فالمراد بكل ذلك ملكة الاسان ، وقوه فواء الحسيه ولا محصى معرفة العمل الاكتسابية الا خالق الخلق وإعنا نذكر من المعارف الاكتسابية .

السرع (الثائم على المعجزة المحسوسة وعلى القوانين الاضطرارية) فصوصه باللغة مصدر للبرهان ، ويذكر الخير الذى سبب به التاريخ ، والأسباب والحقوق فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرارية على أن الخير المتواتر حق

ويذكر علم الحساب مصدرا للبرهان ، لأنه ناسب بالحس وبالقوانين الاضطرارية وكانت قواعد الحساب وأصوله مصدرا للبرهان وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية وإد ستعرض معارف العقل الاكتسابية في محال التوفيق بينها فلا عقل احلف العقليان وإعنا عندك الممايزه من الأنواع ، فنقول هذا عملى بالسرع . وهذا عملى بالحس ، وهذا عملى باللغة ولك بعد ذلك ان نقول احلف العقل بالسرع . والعقل بالحس ، وحسنه سطر في مصدر لمعرفه فلان من يلائه أمور لا راع لها سعى

١ - أن يكون الحس كاديا .

٢ - أن يكون الشرع مدسوسا .

٣ - أن يكون فهمنا خاطئا .



تفكيرنا لم يتطور .. ولكنه استراح

يقول مجموعه من الأساتذة السوفست في كتاب لهم اسمه (الماده الديالكسيكيه) (إن
بفكرنا تطور) وهذا بناء على الاعتراف العمى الذى حتمه السوفيت وهذا التطور
يسمونه (الديالكسيك الدائى) ويقول كيف تطور بفكرنا ؟

يفولون إنه انعكاس للديالكسيك الموضوعى ، ويراد بالموضوعى العالم خارج الذات
الحاسه العافيه (العالم المادى) ولقد تطور ظواهر العالم المادى فتطور تفكيرنا تبعاً
لذلك ، وهذا التطور يبسونه على حلقيات (الديالكسيك التاريخى) كان الانسان قدراً
فأصبح مفكراً ، تطور الديالكسيك الدائى والتاريخى والمادى على انقاض صراع
المتناقضات والأضداد فكان اللقاء للأصلح أى المطور .

ولا بدري هل سيطفون هذه الظنون على الحزب السوعى السوفسى أم لا ؟ هل
تطور من للنسبه لى الماده ؟ هل تطور لسوعه من ماركس الى لين ؟ وهل
سمعى صرع المتناقضات الى ماهو اصلح من السوعه وأسد تطوراً ؟ كل هذه الظنون
علمها عند الله .

وبما نريد هنا أن نفكرنا فى بعض الحداث لم تطور ولكنه استراح وأصرب لما
لدىك عاملين اسعملوا ليس بدنس كالمعول مكافس فى قوتها وصنعها فاسعمل
احدهم لمعول الأول فى حفر نزل لم يحاور عمته اكثر من مر لأنه صبور وسطاً لم
مات العامل وانكسر لمعول ، وجاء عامل آخر يكافى العامل السابق فى قدره ومهاره
فحفر سعه مبار فى وقت اوفر ولم يكسر المعول وكانت الارض سه فهل يقول
المعول تطور وبى بعده اسره تطور ؟ كلا ، إما كان العامل الثانى ممياً لمسه
العامل الأول ولولا ذلك لأنى ما أنقذه الأول من جهد ووقت وحساره ، وبفكرنا اليوم لم
تطور بحيث يصل الى الجمعه ماسره او فى وقت قصير لأنه يفكر لا يوجد منه عند
لأسلاف .

واما كان بفكرنا اليوم لا يريد عن تفكر لعافره فى الأمن عامه ما هنالك أن مفكر
الأمن احصر الطريق يملكون فرص حاظىء يملكون بحره عمر ناحه

فاستغنى الفكر المحدث عن اتخاذ هذه المحاولات ، ويرهان آخر وهو أن أعظم مخترع في
العصر الحديث لا يقال إنه أدكى العالم الا بالنسبة لأفراد ، أو مادة علم ، وليس بالنسبة
للأجيال السالفة .

إن أعظم مخترع لآله أو أسبق الناس إلى اكتشاف قانون : لا يملك بذلك أنه أدكى
من التحليل بين أحد أو ابن تيمية وإنما الاحتمال في مجال العمل الفكري .
أما تطور الخلق فيعني زيادته وبعدد صوره والله يزيد في الخلق ما شاء ويخلق
ما لا تعلم والله خالق الخلق وما صنعوا .

إلا أن الفكر المحدث لم يخلق امادة ولم يخلق قوانينها ، ولم يرتب النتائج على
الأسباب ، وإنما اكتشف بإرادته الله - مادة مخلوقه واكتشف قانونا مخلوقا .
واكتشف علاقات مخلوقة ، والله المستعان .



ظاهريّة سارتر

من المقرر في اهتمام الناس أن للموجودات ظاهراً وباطناً ، ولا مساحة في هذا إلا إذا

أحال الظاهر والباطن الوجود الى ثنائية فعبرية شكسبير ووجودان

١ - وجود بالقوة وهو استعداد شكسبير وقابليته - أي عبقرية شكسبير الباطنية أو الداخلية .

٢ - وجود بالفعل وهو عمل شكسبير في المسرحية الغلاية « أي عبقرية شكسبير

الظاهريّة أو الخارجيه » . بيد ان سارتر « في كتابه الوجود والعدم » ص ١٢-٢٠ ، يرفض

هذه « السائبة » ويقرر واحد به الظاهرة ، إذ يرى أن الموجود سلسلة من المظاهر والقوة

لا تحتجب خلف أنارها من التسارعات والانحرافات ، إلخ . بل جماع هذه الآثار هو

« القوة » وعلى هذا فالظاهر ليس مقابلاً للوجود ولا مرادفاً له ولكنه مقياس له

وكل شيء عند سارتر بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدره . والفعل هو

ما يحلّى للبيان ، وما يتجلى مظهرها من الموضوع قال سارتر : « والموضوع كله في هذا

المظهر وخارج المظهر :

١ - إنه فيه ب كله من حيث هو يتجلى في هذا المظهر .

٢ - وهو خارج ب كله لأن « المتواليه » نفسها لن تظهر أبداً ولا عكس أن تظهر »

اه .. بتصرف واختصار ص ١٦ ..

قال أبو عبد الرحمن : المتواليه هي التحولات التي سميها وجوداً بالفعل واعتبر سارتر

الظاهر مقياساً للوجود ، وليس صداً ولا مرادفاً له ، لأن تعريف الوجود عنده بساطة أنه

« شرط كل كشف » .

أما وجود من أجل الكشف وليس وجوداً منكسفاً ص ١٧ وقد فر سارتر من

« ثنائيه » فوقع في أخرى ، لأن مظاهر كل موجود غير مساويه ، هذا الوجود متناه . فثمة

ثنائية المتناهي واللامتناهي .. أو « اللامتناهي في المتناهي » .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري هذه الثنائيه مدحل إلى الأنطولوجيا الظاهرانية

المكفورة ، إن سارتر أخطأ جهة القسمة فأصحاب السائيه « الظاهر والباطن » لا يجعلون

الظاهر وحوادثه والباطن عدما وإنما يسمون الموجودات إلى قسمين

١ - موجود مقبب ، وهو الوجود بالقوة .

٢ - موجود مشهود ، وهو الوجود بالفعل وإنكار هذا خروج على البدهة ولا ضير
عندنا أن يسمى أحد الموجودين « واحديه الظاهره » إذا لا تأبى الفكر أن يكون موجودات
ما ظاهرات لموجود ما .

إذن من أخطاء ساربر في وجوده انه حصر الواقع في الظاهره " راجع ص ٢١ .
قال أبو عبدالرحمن الظاهره قبل ان يظهر من الواقع ، لأن من الواقع
مالم يظهر ..

وحركة السمع اذا أصغيت للسمع لا يظهر لنا في ذاته .. ولكنها تظهر بعد
دقائق .. فهل حركة الفهم في هذه النواحي : غير واقع ؟
وسارتر يقول : « فما يقيس وجود الظهور هو أنه يظهر » . ص ٢١ .

قال أبو عبدالرحمن ونحن نقول بهذا فكان ماداً " ان حصره الواقع في الظاهره
لا يعنى ان الظهور مقياس الوجود وإنما يعنى ان الظهور يمنع الوجود ، وهذا ما تأباه
الفكر . ويحسب ساربر انه اصناف لى الفكر ، فلسفه حديد اد قال « إن وجود الظهور
هو الظهور » لتحل هذه العباره محل عبارته بركلى « الوجود هو كون الشيء مدرك » ص
٢١ .

قال أبو عبدالرحمن هذا امعان في الخطأ ومصنع لفلسفه « الحساسين » وإنما يقول
الوجود هو كون شيء مدركاً بالفهم لرب لكاتب لأنه سبحانه لا يد عن دركه ادنى
موجود اد هو حالى كل موجود . أما السر فلس ادراكهم مهما ، وان قوه بالندسكوب
والفوسكوب ومالم يدركه السر من الموجودات اكثر مما ادركوه
بن الادرك بدل على الوجود ولكنه لا يمنع الوجود واد ذلك كذلك فلس الوجود
كون الشيء مدركاً .. ولكتنا ان ادركناه علمنا بوجوده .



نقد العلية عند العرب والأوروبيين

كان نقد العلية ظاهرة انحراف فكري في تاريخ الحضارة العربية قديما ؛ .
ثم كان هذا الانحراف الفكري تعليدا أمسا لأخطاء أسلافنا عند كل من « مالميرش »
وباركلي وديفيد هوم من رواد الحضارة الأوروبية المعاصرة ؛ .
إن العلة قانون حتمي في تصور العقل السري ، ولقد استخدم أرسطو هذا القانون ،
واعتبره من بديهيات العقل .
ومن ثم أغرم متعصبو المسلمين بهذا القانون ، واستعملوه في أغوص مشكلاتهم
الفلسفية فقالوا ؛ لكل حادث محدث .
ولا ترال العلية أساسا صلبا أقام عليه ابن حزم وابن تيمية وغيرها بناءهم المنطقي .
وفي الفلسفة الأوروبية وجد مفكرون يعدوا هذا القانون نقدا استحوذ على عقول بعض
الباشئة وليس هذا هو المهم ، بل الأهم من ذلك . أن مفكري المسلمين لم تحف عندهم
هذه النقاب ، ولم يهز إيمانهم بقانون العلة بحسب نصح القول بأن هؤلاء الأوروبيين
سبقوا إلى نقد العلة .
أو القول بأن مفكري المسلمين لولاب بذهنهم هذا القدر طحروا هذا القانون .
وأول هؤلاء الفلاسفة الغربيين الفيلسوف العقلاني « مالميرش » الذي سى إيمانه
بالحقيقة لأزليه على الرهان الأوطولوجي سعا لسلفه ديكارت ولهذا قال
لا يوجد الا الموجود الكامل الذي لا نهاية له .
أي لا يوجد إلا الله .
وهذا النفي فيه مؤاخنة ، لأنه لم يفرق بين أنواع الوجود .
وليس هذا غرضا ،
وإما غرضا هو له ؛
« لا عنه إلا ما أدرك العمل بينها وبين معلولها علاقه ضرورية والله - حل حلاله -
هو العلة الحقيقية للأشياء » .. اهـ .

قال أبو عبد الرحمن :

ويحس لا سمي الله إلا بما سمي به نفسه ، ولا يصفه إلا بما وصف به نفسه ولكن لا يحبس لنا عن الاحتفاظ بعبارة مالبرانش لتصور مذهبه .
يقول مالبرانش :

لا فتران ولا ارساط ضروري من الله وبين العلة وأما هناك ارادة ربها المحر في فعل ما يشاء .

من ذكرت العلل الطبيعية فان مالبرانش يقول : هذه ليست عللا حقيقية ولكنها علل مناسبات .

ثم جاء « باركلي » و « هيوم » فعلا :

من تسميه عللا لا يتطوى على ضروره حسيه مستقره بين العلة والمعلول .
وأما هذه الضروره ظاهره محرسه ، لسبب فأبونا لما وراء التجربة
أما اذا رأينا دانيا في حدود مصادها ومحرسا طهره حسيه تنع أخرى : فأننا
نصطحح على تسميه الأول علة ونستظر دانيا في كل مصاده - أن يرى الأخرى تتبعها فاد
تكرر بلارم الحدوث وتكرر ملاحظاسا لهذا التلارم . يكون لنا هذه لعاده العقلية
بعض تصورنا لمعنى العلية .
إذن العلة مجرد عادة عقلية .

قال أبو عبد الرحمن :

والواقع أنه لا جديد في نقد مالبرانش وباركلي وهيوم .
فهذا امر فرع المسلمون من فحظه بعد ان فرغ بعضهم من استدراكه . ففكره
ما سراس قد قال بها بعض ائمة الأساعره كالفلاسي والعراي وهروي
قال هروي لأبصارى ليس في الوحود شيء يكون سببا لشيء أصلا ولا شيء جعل
لشيء بل محض الارادة الواحدة تصدر عنها كل حادث .
هكذا نقل عنه نسخ الاسلام ابن تيمية في « منهاج السنة » .
ويريد بالارادة الواحدة ارادة الله سبحانه .
وفكره العادة العتبه عند هيوم قال بها الهروي والعراي والفلاسي في التمهيد .

قال الهروي :

إن الحادث يصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلو بالآخر ولكن
لأجل ما حرت به العادة والاقتران .

ويحد هذه العكرة بتوسع عند العراقي في « النهاية » ولقد بعد أن تنمى بذهنهم للعلم
نفدا بارعا .

قال أبو عبد الرحمن :

والحق عندها : أن العلم بأموس إلهي خلقها ربنا . وجعل نتائجها في معلولاتها ضرورة
حتمية لا تختل إلا بأعجاز يخرق الناموس .
والكل من الله سبحانه .

وإذا وحد الافتراض في بعض ظاهرات الكون دون ضرورة فلا يعنى ذلك أن كل
ظاهرات الكون كذلك ولا يعنى أن هذه الظاهرة حلت من قبل بل يعنى أنه ظهر الافتراض
ولم تظهر العلة .

والخمس : أن محصول العالم من الحرية والمساهمة من كان العقل البشري طفلا حتى
الآن لم يجد ظاهرة كونية تفصل عن علة أو سبب .

وحسبك بقوة وصلاته برهان العلوية أنه لم يشد في كل بحره سر به
ومن ثم سطلق من المحسوس إلى غير المحسوس . وما غرضنا هنا أن نحق برهان العلوية
أو سطله . بل نحسب الموضوع من ناحية حصاره بحد وهي أن مفكرى المسلمين أحاطوا
سلبا بكل ما وجه لقانون العلوية من بعد إلى هذا اليوم وردوه فلم يضعف من إيمانهم برهان
العلوية .

وكان المحرفون فكرا من أعلام الفلسفة الأوروبية مثل ديكارت أمسى للمحرفين فكرا
من أعلام الفلسفة لعربية القديمة في هذه المسألة إن لم يكن هذا ابتداء مقصودا فهو ساع
بالمصادفة .



الاستقراء التام

يقول أرسطو : (الانسان والحصان والبعل حيوانات طويلة العمر ، وهي كل الحيوانات التي لا مראה لها ، اذن كل الحيوانات التي لا مראה لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمى (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

ولقد نوقش هذا الاستدلال ووجهت اليه المآخذ .

قال ابو عبد الرحمن محمد بن علي بن سبيل المال (الشرب لشحنا امام الدنيا من حرم ص ١٦٣ - ١٧٣ .. ومعار العلم لابي حامد الغزالي ص ١٦٠ - ١٦١ والاستقراء والمنهج العلمي للدكتور محمود عهدي ريدان ص ٢٧ - ٣٤ . والمنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ - ٦٦) .

قال ابو عبد الرحمن بن عقيل : في هذه الردود مضله بصاف فارنها بالدوار ، ولتدليل علم المنطق لمرء الجرائد جئنا الى التحليل الديكارسي المحسب فقلنا : فقد هذا الاستدلال يتعلق بأمور مختلفة :

اولها : ان المال الذي اوردته (أرسطو) لا يطبق على (الاستقراء التام) ، لان الاستقراء احصاء .

فهل احصى (أرسطو) كل انسان وحصان وبعل ، فمعرفة كل فرد منها طويل بعمر ؟

وهل احصى (أرسطو) كل موجود في الوجود فلم يحصى حيوانا ذا مראה عمر هؤلاء ؟ لا ريب ان هذه الانواع من الأنواع لانه المحدوده ، وان اسوع دل على كل افراد .

الا ان (طول العمر) و (املاك المروءة) ليسا من ماهية النوع الاساسي حتى يقول ن معرفة النوع دالة على افراد . واذن فلا بد من احصاء افراد النوع الاساسي والبعل والحصان وهذا مستحيل . لأن الفرد الاساسي منه ، والانسان أعداد لا مضافة بالنسبة للفرد المستدل بالاستقراء ، والنتيجة أن المناهض لا يحصى اللامنهجي

واذن فمال أرسطو غير صحيح ، وأكثر أمثلة المنطقين (للاستقراء التام) من هذا النوع .

وكذلك الانواع قد يكون مالا تعرف منها اكثر مما تعرف .

وثانيها . اننا لانهول (كما قال بعض المسرعين) ان الاستقراء العام مستحيل . بل هو ممكن في الافراد المحصورة المتناهية .

ولكننا نهول : اذا وجد الاستقراء التام فانه لم يقد معرفه جديدة ولم يكن بطلاقا من المعلوم الى المجهول . وانما يلخص لنا ما قد عرفناه مسبقا . حذ مثال ذلك . كل شهر من شهور السنة يتألف من اقل من (٣٢) يوما ، لأنه باستقراء شهور لسنة من سائر الى ديسمبر - وهي اثنا عشر شهرا فقط - لم نجد ما يبلغ (٣٢) يوما ، بل بعضها (٢٨) يوما ، او (٣٠) يوما ، او (٣١) يوما .

الاستقراء لزيدان من (٣١) .

وهذا قال (جون استوارت ميل) (انه تلخيص لى سبق لنا معرفته) .
وبالنها : قوسا انه لم يقد معرفه جديدة . وانما يلخص لمعرفة سابقة ، لانعني انه ليس بحجة ، ففرق بين هذا وذاك .

انه - ان كان تاما - حجة يبين على الاطلاق وان كان غير تام فهو حجة في القصد .
لأن الصواب في الفقه اعتباري وليس واقعيا .



المنطق ثابت ، لا يتغير

قالوا : ان العلم القديم - الذى عاش في ظله منطق أرسطو - يتكلم عن كميّات الأشياء ، دون كميّاتها . فهو - مثلا - يعتبر أن الحرارة ضد البرودة ، لأنه نظر الى كميّتها دون كميّتها .. وقال ، لعلم الحديث - لس هناك بارد وحار ، وانما هناك درجات من الحرارة يختلف ومن هذا الاختلاف يختلف الحرارة والبرودة . وبعد كميّته هذه لدرجات يكون لحرره وقال ابو عبد الرحمن : لم يتغير منطق أرسطو لناحيتين : اولاهما ان لاختلاف الكميّ لدرجة الحرارة نتج عنه اختلاف في الكميّيه ، ويجب ان يكون للكميّية عبارة تدل عليها كلفظ البارد مثلا ، واثراهما : ان قانون انتصاد يصطب الكميّيات كما يصطب الكمّيات . وقالوا ان العلم القديم . لايهتم باستكناه العلاقات بين الاشياء وانما يعبرها امورا عرصية .. وللمطق الارسطي سعا لذلك ، يعبر العلاقات امورا خارجة عن المحتوى اما لعلم الحديث فيعتبر العلاقات احص حصائص البحث العلمى ، لانها تربط بين المتغيرات . وقال ابو عبد الرحمن لم يتغير منطق ارسطو وانما عبر وصاى لناحسن اولاهما ان التاصيل الارسطى للعلاقات في المحنات نأصيل صحيح - ولكن الخطأ في التنفيذ والتطبيق بسبب قصور العلم انذاك . وبانيهما ان استكناه العلم الحديث لحقيقة العلاقات يعطى بره حصه للمطقى الارسطى ، فيعنى عددا كثيرا من الامثلة الطبيعية . فيكون المثال حقيقيا بدل ان يكون فرضا . ومن ههس المثالين عن الاختلاف الشديد بين العلم القديم والحديث - قال بعض المعاصرين :

ان العلم القديم ملء بالالهام والفروض والنصورت الحاطنة ، ون المنطق لارسطى سار ديك لعلم ، فيحب عليا ان يصطب المنطق التحريسي الحديث ، لامطق ارسطو التصورى ، لان المنطق الحديث اين للعلم الحديث .

وقال ابو عبدالرحمن محمد :

كلا ان المطلق الارسطي ثابت لا يغير . وقواعده الحسنة لا فتاوى المعرفة وإفهامه
الحجة لا تزال نبراسا هاديا في ميدان المعرفة والعلم .

وقد رام اناس الخروج على قواعده الثلاثة الهوى - والثالث المرفوع - والتناقض .
وكانوا من الحسنيين ، والحسيانية ضرب من السفسطة الا أن يكون منهجا لا غاية .. وبما
نذكر اشياء يعذر بها منطلق أرسطو ولا يجر .

فمن ذلك ان اناس يخلفون في نظرية المعرفة (الأيسمولوجيا) إلا أن أرسطو وضع
منطقا لكل نظرية وكل اصحاب النظريات في المعرفة بأحدون منطق أرسطو الحرثي
ولا يستغنون عنه ، فهذا معنى ثبات منطق أرسطو ..

ومنها . ان الرجائيين وغيرهم يعيرون كلمات أرسطو التجريدية بمجرد فروض .
ولكنهم لم يستطيعوا بعد ان يزيقوا كلبه من كليانه في ميدان الخبرة والتحرية . فهذا معنى
اخر للثبات .

ومنها . ان أرسطو يستمد اصله من علم عصره الناقص . ويكون اصله من باب
الفرض ، والعلم الحديث يحيز فرص الاصله لان المال شارح ولا يلزم من بطلان المال
بطلان القضية .

ومنها : ان عدم العلم الحديث يساعد على صياغة المطلق الارسطي صياغة امش
وهذا شيء غير الثبات .

ومنها . ان منطق أرسطو لم يأخذ في حسابه ان السرائع لتساويه مصدر من مصادر
اي معرفة .

والمسلم يأخذ منطق من حقيقته السريع اولا ويحدد في منطق أرسطو اداه لاجتهاده
مساعدة غير معادة .

ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشيد ..



الفكر المعتزلي

لا يزال شعور العامة الايمان الشديد بعدم جدوى الفلسفة ، مسوغين ذلك الزعم الخاطيء بأنه مر عليها كآثر علمي فروع كثيرة وهي مجرد أفكار والرامات وانعكاسات حدلية تلوب بالادهان ولا تتلامس مع الواقع ولم تظهر الفلسفة بما يشبه التأيد الشعبي بل كانت عرضة للطعن ، وفلاسفة المسلمين الذين دخلوها من اوسع ابوابها تموا ايماننا كائمان اعجائز كما انر عن الخويني والرازي . فادا كان رأيي أن في الفلسفة حذرا كثيرا وكنت شديد الايمان بجذواها فدما اصطدم شعور شعبي بيد ان هذا لاهمى اذا كانت براهسي على جدوى الفلسفة ضروريه فأول ما استند عليه في هذه الدعوى ان الفلسفة الحديثة دفعت باوروبا الى حياء علمية عملته والمذهب السحري فنق اقاما بعيدة في مصار الاختراعات والمصنوعات والطب والسرج ولا يحاهات العمله محصت الكبر من الخرافات في الآداب والصورات ومرويات التاريخ وان للنصائح الديكارتي ندا بضاء في التالف العلمية المعاصرة التي اسست بظام السحر والاسفاسه في البحث والارتباط بالموضوع واسرسي والنسقي والأصالة الفكرية وما القون الطرية الحديثة والسطيات الادارية والاقتصاديه التي نمسها الدول الراحه اليوم إلا ساح فكر فلسفي عتد والبرهان الصروري الاخر الذي اعتمد عليه على اهمه الفلسفه ان الدس حملوا عليها فدما وحديث لم يشقوا على شبيههم إلا تنقيحات فلسفه والفنفسف امر لا يد منه ، قال ارسطو حسبا لمن عه انترجمون « اذا لرم الفيلسوف وحب أن يتلف ، وادا لم يلرم الفيلسوف وحب ايضا أن يتلف حتى تثبت عدم لزوم التفلسف » .

ولقد كان أبو محمد على بن حزم شديد الايمان بحدوى المنطق وأنه معصم الدهن في بلقي الحقائق من الخطأ ولكنه جعل للسمعيات الصدارة وعبر أبي محمد عن هو في «مل عمرته كاس سمه كان سبيء الظن بالفلسفة والمنطق معا ، بيد انه كان يرد بالمنطق على المنطق وبالفلسفه على الفلسفه افلا يكونان عنده كحب السعير مأكول ومدموم ؟ إنا لكي ندفع عن الدين من ييمه هذه الدعوى لا بد أن نفهم عرصه من دم الفلسفه والمنطق رغم استفادته منها واليكم ما أفهمه .

أفهم أن من موضوعات الفلسفة ما سموه بالإنهيات أو علم « ما وراء الطبيعة » أو « الميتافيزيقا » كما يصطلح عليه المتأخرون . وكانت أهم ما سئل الفكر الشرقي وكانت موضوع علم الكلام الاسلامي الذي أدره المعتزلة وكانت محل سخط أئمة المسلمين وكان الجدل فيها عنيفا ولن يرال عنيفا إلا بالمهيج الذي سيوضحه فيما بعد ولهذا فموضوع الميتافيزيقا وحده من مواد الفلسفة هو الذي يرى خطوره فلسفه ولا يقول عدم حدودها فحسب ، لأن المسائل المطعنه تعتمد - قديما وحديثا - على ادراكات حسيه وعملية نشئ منها مدركات محترسة وفهاسيه وحيث إن هذه الماورائيات غير محسوسه وغير خاضعه لمعمل اسعره وغير داخله في قياس سمولى او على . فلانه من ثلاثة أمور لا رابع لها ألاسه

إما ايمان بملأ الفلك بتلك الماورائيات لا يحر له داله من الحس واما الادعاء الكاذب بمعارف حدسيه وإلهامات إنجانيه يدل على ما بعد الطبيعة وإما إلحاد يهدف بها في حظيره الحرافات ويتحقق الامر الاول بانعاد الفلسفه عن هذه العسبات ويتحقق الامر الثانى باحصاع العسبات لمعطيات الفلاسفه واقطع قطعاً باباً أن الفلسفه من لحساب حسي عند من يسميه لو ان الفلاسفه المسلمين بلغوا النصح في الطبعات لمحسوسه من الاحسام العصريه وما يكون منها من المعدن والنبات والحيوان والاحسام الفلكيه والحركات الطبيعه التى كانت قوم الحياه العلميه الالهيه في مخرعات اوربا اليوم او لو ان الفلاسفه المسلمين بلغوا النصح في فلسفه الامور العلميه وهى علوم الهندسه والمعادير والاعداد والاعداد والموسيقى وعلوم اهنه ، فكل ذلك هوام المحصاره الماده في العرب اليوم ، ولكن عالسهم وقفوا ساطعهم الفكرى في فلسفه الروحانيات والإنهيات واستكناهاها ، وهى امور عسيه غير محدوده . أما الفكر السرى فمحدود برمانه ومكانه . والمحدود لا يدرك الا بالمحدود فكان ان سدد الفكر السرى وبناه خارج إطاره وبناه دعاه الاصلاح لان يعمل داخل الاطار فهذا ما فهمه من إنكار الفلسفه والى هذا اظن اسى عرب عن وجهه نظرى في نفسه على العموم وفي الفلسفه الحديثه بوجه خاص واعود مره باسمه فاقول

ان الفلسفه الحديثه فكر حوى عند هنا من اوربا سناً موبيا مسحورا . وحدثت لها فبحا ماددا ميبيا ولا أسسبى مد الا الفكر المسافرى الذى جعل اوربا بقعد إلهها وسددت بين الله عديده لم يحد سانبها ، الراحه في الإلحاد ، فاداً تنمسا الفكر لعربى في فلسفه الحديثه فإنما تهدف إلى ثلاثة أمور :

الأمر الأول . أن المغرمين بالفكر الاوربي المعاصر يحسبونه شيئا جديدا لدى المسلمين
يدعون الى الاستعاضة به عن كثير من الصورات الاسلاميه باسم السعيد ، والتمس
سائفة المعتزلة الى الكثير من النظريات العربيه مع لغت الانشاء الى ان اتمة الاسلام
ناقشوها وريثوا منها ما يستحق التبريف ببيان قوى ومطلق منظم لاسقى مثارا للشك بمعنى
ان اطراحها من جانب المسلمين كان عن قناعه لاعن جهل لانهم بذلك النقاش بأسلوب
جدلي مفهم كانوا عباقرة الفكر وعما لفته .

والأمر الثاني . أن حساسات الفكر الغربي المحدث في منهج البحث وفي الواقع العمل
في الطبيعيات والنظريات العلميه ارتادها لهم الفلاسفة المسلمون يوم كانت تسود الغرب
خرافة وأتانية ونفاق القسس والبابوات .

والأمر الثالث . أن كثير من الفلاسفة يهراون بالمعتزله ولا يعيرونهم اصحاب فلسفه
حقيقه . لانها لم ترد بأسلوب علمي منوط . بل كانت افكارهم فلتات وكذب ادسهم
مقصده وهذا صحيح وعينهم اهتم الفوا - مثلا - منهجا مكاملا في تبصير المعارف بادراكات
العمل . ولكنهم لم يعطوا الدلالة الكامله المتكامله على اولوية العقل بالتحكم وكيفية كان
فمنها حتم سبي فلسفي . وقد يكون أدلهم كامله ولكنها لاسخاور حلتات الماطرات والا
فان حدثهم الكبر وهم اهل جدل . وهل يكون جدل الا براهينه ودلائله ؟ او لعل
تبعدها عنهم واستدلالاتهم صاعب مع ما صاع من كسهم وارنهم لسي لم يحصل بها
المسلمون وحذر الاساره الى ان فلسفه المسلمين فكر معرلي لأن المعرله هم اهل الكلام
والكلام هو نواه الفلسفه الاسلاميه . ورغم هذا قل سحت الا ما كان فكرا معرليا اصلا
صادر عن المعتزله أنفسهم ، قل ساعس رساله الاسلوب والاملاط لديكارب التي كتب
صوره لرساله اسعد من الضلال للعراي وقد لاحظ الكتب العرسي شارل سومات ان
العبارات في الرسائل يكاد يكون مسماره . والعراي مات قبل ديكارب بحوالي خمسمائه
سنة لن نعرض لذلك لأن العراي عمر مسوب الى المعرله وان كان رتب فكرهم . ولن
نعرض الى ماسبق اليه النافلاسي والحوسبي والعراي من المطالبه باعداد الصفه العقلية عن
علم الالهيه وكانوا يحدون مطالبه الفيلسوف (كاتب) بافصاح المحال لانهم اعلموا واعداد
العمل ليعمل عن محال الالهيه نفردا وسبقا عجبين . لن نعرض لذلك لأن النافلاسي
والحوسبي والعراي لانسبون للاعترال وان كانوا رتبوا فكره ويحذر الاساره ايضا الى أن

للمعتزلة فكراً أصيلاً يصح أن يسبب اليهم ، فقد اتوهم متوهم أن المعتزلة أرباب فلسفه
نوبانيه قدغة ، ونسب أنهم بدأوا حيث وصلت الفلسفة النوبانيه وورثوا الى حاشها فكراً
إسلامياً فكونوا معها رأيهم الأصل ، وقد كانوا بلامده الحسن البصري ، وكاتب الحلفاء
درسه ميزتان :

١ - حرية الرأي والقول .

٢ - وسعة الأفق

فكان كل رأي جديد معرض وندرس ويبحث لمعرفة مدى بلافيه أو مخافه مع مصادر
لعنده الاسلاميه حتى الاراء السياسيه وتند الحلفاء والولاة ، وقد قال في مجلسه وعلى جمع
من بلامده : أربع حصال في معاونه لو لم يكن فيه الا واحد لكاتب موبته ، ففي هذا
الحق من الحرية امر الكلام في مسألة التدر التي ما كان أحد يستطيع ان يحبسها لو كان عمر
حيا ، وكان الحسن البصري متعدد جواب المعرفة بحكم اللبس في مظهر سنه ، فكان
نعم من اهل المدينة من الصحابه والتابعين وهي سنه أثرية بحده ثم أقام سنه حياته في
العراق وهي الطيبة التي سبب بها بدور الرأي والناس ، فكان بلامده محدود عنده كل
شيء ، قال ابو حنبل التوحيدى :

كان مجلس تحت كرمته فاده صاحب التفسير وعمره وواصل صاحبها الكلام واس
اسي سحر صاحب النحو وفرد السجعي صاحب لرفائق وأسباه هؤلاء ، ونظراؤهم هدا ما
أردت سعه الأفق في دروس الحسن البصري - رحمه الله - فاده ما اعطى هذين المربين
فلا نقول ان المعتزلة هم بلامده ثم لكن بدها ما للحسن البصري من اثر في نمو واستقلال
الفكر المعرلي الذي قام اول ما قام على حرية الفكر وسعه افاق المعرفة ولا يحسن أحد
أسى سائحور هاشم المبرين الملقوطين في سعالل الفكر المعرلي دون ان اسسح
اسساحا اخر ، هو تاريخ الفكر المعرلي من المدرسة الأثرية ومن المدرسة لعنده الفلسفه
التي يفسر ظواهره تكون وسسحلص الحقائق الهامه الفطعه في سس أنواع لمعارف ،
فهل يعر ساربح الاسلامي بالفكر المعرلي لأن المعتزله فرقه اسلاميه ولأن فكرها رتب
لحسن البصري وهو سب مامون عند الامه حمل لها دنسها والرسول صلى الله عليه
وسلم - يقول :

« يحمل هذا الدس من كل حلف عدوله » أما ان التاريخ الاسلامي سراً من هدا

الفكر وشكوا نفعه ؟ ثم مامدى اعجابنا بأرائهم . وما الذى شمله فيها ؟

الحق ان الاطار المكثف لهذا الفكر رائق وحذاب وحرية القول والفكر بحسبها ويدعو اليها لى ان يصل الى حقيقته بمسببه صحيحه . فان عمادى الناس الى النسك والقول بتعادل الادله وسفسطه ، للأندرية كان ذلك من الحدل المذموم لأن الامه بطل في نبيلة فكره . أحل اما نعتق الاطار لذلك الفكر ولكن ملك الافكار وملك لمسلّمات عند المعرّيه غير مرضيه وغير صحيحه لانهم لم يحفظوا نوارهم بين العمل والنيل ، ولأنهم دعوا الى حرية الرأى فصلوا سبلها . فنخلص من هذا الى ان الاطار حذاب ورائق ولكن الفكر دانه صال ومنحرف كأى مذهب هدام لا يلبث التحارب ان يكشف عن وجهه الكالنج ويعلل السبع محمد ابورهره منهج المعرّله العقلية هذه الاسباب

أولا أن مقامهم في العراق وفارس وقد كانت محاولات فيها أصداء عديبات وحضارات قديمة .

ثانيا : أنهم سلائل غير عربية ، واكثرهم من الموالي .

ثالثا : أن كثيرا من اراء الفلاسفة الاقدمين سرت اليهم لاحتلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم ، ومن فصل بينهم بالعدل أناروا الفكر وحملوه على البحث ووجهوا نظره الى مسائل لم يبر فيها . وهم اصحاب الأسلوب العلمى الادبى لما رروه الكبرون من رجاحه العقل وقصاحه اللسان والتدبره على الخطابه . ولقد كان سر من لمعتمد لمعربى واضح أصول الخطابه فى اللغة العربيه برسائله النسخه

ول لحاظ عظم كانوا فوق اكر الخطاء والبلغ من كبر من البقاء وهم يحبروا الالفاظ لملك المعانى وهم استنوا لها من كلام العرب تلك الأسماء . وهم اصطلاحوا على سميته مالم يكن له فى لغة العرب اسم . ومن فصل بينهم بالعدل أن كان لهم السبق فى وضع اسس علم النحوب والمناظره بدليل هذه لدى رواه الراغب الاصفهاني فى محاضرات الأدباء . قال :

اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك فى المناظره ؟ فقال : على سرائط ألا تعصب ولا تعجب ولا تسب ولا تحكم ولا تغفل على غري وما اكلمك ولا تجعل الدعوى دليلا ولا تحور لبسك بأويل أنه على مذهبك الا حورب لى بأويل مثلها على مذهبى وعلى ن نور الصدوق وسعد للتعريف وعلى أن كلا ما يعنى من مناظره على ان الحق صائته وبرسده عابيه . لقد قدس المعرّله العقل ، واستطوا فى ذلك حتى فى باب اللغة والنحو كانوا عبيون لى

العمل فرغم الفاتلين بالعاس^(١) واستعمال ما لم يروه العرب قياساً على ما روه وذلك - من غير شك - يحتاج إلى قوة عقلية لا مجرد رواية .

وقد قال متطرفوهم :

إن حجة العمل تنسخ الأخبار كما جاء في كتاب « تأويل مختلف الحديث » لاس

فتية ، قال جولد تسيهر :

والدين يعقون على حجاج النطوف من المعتزلة يصرحون تصريحاً حاسماً بأن ثمرات النتائج العقلية تربط المعارف المأثورة من الطريق . أهـ

وهذا ، كان التأويل والمحل في رد دلالات النصوص بأوجه يعمون يفساً أنها غير مرادة للشارع في تفاسيرهم وشحه لمهجم العقل المتطرف لم سلموا منهج السمعية مصدراً للمعرفة دون بحث عقل يحكمون به عليها ، لأن العمل عندهم ليس مانعاً وما لا يسمى قبل ورود الشرع . وصدى ذلك في قول أبي العلاء المعري .

أيها العر إن حصصت بعقل فاسألته فكل عقل نبي
وهذا معنى مسألتي الحسين والشمس العقل اللبى سى عليها مؤموهم مسألهم
الأصوله بأن الناس يحاسبون بمعارف ونوحها عموهم قبل ورود الشرع ، وشاسوا قول
الله تعالى « وما كنا متعديين حتى سمع رسولا » . وقوله « وما كان الله ليضل قوما بعد
إذ هداهم حتى يسى لهم ما سمون » ولعمد ردوا خصوصاً بأنه قطعاً السبوت بمجرد
استسكالات عموهم . وصدى لما فسها شاسا علما محكما لسح اس فسها فى كتابه
تأويل مختلف الحديث . ومن انار حكمهم العقل فى السمعية وإن سب سدد الأمور
النالية :

أولا نكرر المعجرات وبعضهم حصرها فى دائره صغره . فكان الطام يكذب
الصحة ويتول فى وقاحه دعم اس مسعود ان القمر اسقى ، وأنه راه وهى من الكذب
بدي لا حقا نه . لأن الله تعالى لا يسق السمرة وحده ولا لآخر معه ، وإنما يستند لتكون
انه بلعالم وحده للشمس ومن حره للشمس وبرهايا فى جميع اسلاد فكيف لم يعرف بذلك

(١) هو أبو على الفارسي وتلميذه ابن جني ، وهما من المعتزلة

العامه ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ أهـ .

فهذا الدليل الخطابي بـسـاسي النظام اهـ - واسبق النمر فان حملها على يوم قيامه لم يطاوعه السباق ، وكان سكر نبع الماء من بن أصابع النبي ﷺ . الأمر بـسـاسي . إنكارهم كرامات الأولياء ، وفعاله السحر ورؤيه الخس . وللحافظ في نفى رؤيه الخس فاحصه غيبه في كتابه « اخوان » وساء المعبره لا تخس الخس وكذلك صيدهم ولد فان بعض الناحس من بركة المعبره أن صيدهم لا يخافون الخس وقد تعرض النظام لتوهمات الأشرار وحملها - كما قال الدكتور احمد أمين - بحسبها نفسها دفعا .

فان . « اصل هذا الأمر واسدأؤه أن اليوم لما برلوا بلاد الوحش غلبت فيهم الوحشه ومن يفرط وطان منامه في البلاد والحلاء والنعد من الناس اسوحيش ولاسيما مع قلة الاستعمال والمد كرس والوحده ولا ينقطع أنامهم إلا بالمسي أو بالفكر ولفكر وما كان من اسباب الوسوسه وإذا اسوحيش لاسان من له الشيء لصغير في صوره بكثر واريات وتفرق ذهبه » ويتحكم العمل أسسوا مناهج فلسفيه بارره هي

أولا مبدأ لبس فقالوا في سحائه سعي أن سد في كل معرفه بالسك وسحفظ حتى د وصلنا الى النبي كان بسا معررا سينا ، وقد كان الشرط الأول للمعرفه عندهم هو اسك وقال بعض منفيهم خمسون سكا حر من سى واحد وقد قال لنظام اساك اقرب اسك من الواحد وله يكن سى قط حتى صار فيه سىك ، ولم يسفل احد من اعتقاد الى اعتقاد عمره لانكون سبها حال سىك وقال للحافظ بنمعد لنظام تعلم السك في اسكول فيه تعلما فلولم يكن من ذلك الا يعرف الموقف والنسب . ليد كان ذلك مما يحتاج اليه . ويعوم قل سكوك من الخواص لأنهم لا يوفقون في التصديق ولا يربطون بانفسهم فلس عندهم الا الاعتداد على التصديق المحرد او على اسكديت المحرد وانعوا الخال الباسه من حال السك .

ثانيا اهتم قالوا حناى العمل بهاسه بقطعه وهو الحكم في مصادر للمعرفه كلها ومعارفه ضروريه .

ثالثا اهتم وضعوا بحريه الخواص في انصف الآخر من دلة للمعرفه وهم يصح دلبيها لديهم الا يستند العمل وشهادته .

رابعاً - أن النظام استثنى أحكام الشرعة ولم يحصر على إظهار دفعها فأبطل الطرق
 لداله عليها كالتناس والاجماع والخبر وقال بحرأه إنه لا يعلم بأخبار الله ولا بأخبار
 رسوله صلى الله عليه وسلم على الحقيقة ، لأن المعارف عنده فسيان محسوسة وغير محسوسة والمحسوس
 أجسام لا تعلم إلا بالحوس وغير محسوسة ولا تعلم إلا بالناس والطر
 وإن هذه العناصر من منهج المعرفة العقلية هي التي تألف منها فلسفه ديكارت
 فالتسك أول ما يميز مذهبه ومن قواعد منهجه ألا يشك شيئاً على أنه حق حتى يكون في
 وضوح وهذا ما قاله الملاحظ أحد رؤوس المعرفة فيما تلتناه عنه انه
 ويرى ديكارت أن جميع أفعال الدهن التي يستطيع أن يصل بها إلى معرفة الأشياء
 دون أن يحس الرلل غيره عن فعله هي الحدس والاستبطاء والحدس عنده هو رؤية
 لفكر الله التي تقوم في ذهن خالص منه ، ويصدر عن نور العقل وحده ، والاستبطاء هو
 استخلاص نتائج تدرج عن أمور لها بها معرفة بديهية ، والفكر المعرفي واضح في المدرسة
 الديكارتية التي عملها ديكارت نفسه ومالبراس وسمسورا ولاسير ، وفول المعربة إن حقائق
 العقل قطعية تبدو بوضوح في عدم استداد ديكارت بعد دليل العقل ، كما يبدو بوضوح
 عدم تمام المعرفة بالمخبرات إلا بمساعد الحس وفي تبرير ديكارت أن أصبح السراهن يقوم
 بالبراهين لا عتادها على لسطا العقل وإن كان أصحاب المدرسة التحريسية والوضعية
 يرون أن البرهان الرياضي يحرم من حيث يعتمد على الحواس ، وقد يقول قائل إن التسك
 مذهب أقدم من ديكارت والعراقي والمعرفه وإن الحدس للبريطاني من كبار مدرسه التسك
 ولستكاك سمور بالسوفسطائية ومكره الختائق ، وهم ثلاث فرق العبادية واللا درية ،
 والعبدية ، وقد ناقشهم ابن حزم وابن الخوري في « بليس بليس » والعراقي في كثير من
 كتبه وغيرهم من العلماء قال ابن الخوري تتلأ عن تسك ابن الوفاء على ابن حبل في
 استدراكهم إن أقوماً قالوا كيف تكلم هؤلاء ، وعنده ما يمكن لمعادل أن تقرر القول
 أن محسوس وسنشهد بالساهد فسداً به على الغائب وهؤلاء لا يتقنون بالمحسوسات
 فهم يكلمون ؟ قال أبو الوفاء هذا كلام حسن أعظم ولا يسعى أن يياس من معالجه
 هؤلاء فإن ما اعترضهم ليس بأكثر من الوسواس ولا يسعى أن يقضي غطبا عن معالجهم
 فيهم قوم اخرجهم غوارض انحراف مزاج ، وما مبدأ ومبدأه إلا كرحل روي ولداً حور
 فلا يران يرى القمر بصورة قمر من قتال له انود ، القمر وحده وإما السوء في عيبك ،
 نفس عيب الحولاء وانظر ، فلما فعل قال رى قمر واحد لأنني عصيت احدي حسي

فغاب أحدها فحاء من هذا القول شبهة ثانية فنقال له أبوه : إن كان ذلك كما ذكرت
فمعنى لصحيحة ففعل قرئ فمرس فعلم صحة ما قاله أبوه . فالآفة آفة المعنى الخولاء
لا آفة النمر . إن الآفة في أهمهم لشكك من السوفسطائية لا في حقائق الأشياء
بطنائها .

فمن برغم أن مذهب السكاك أقدم من سك المعرلة يقول له كلا لأن سك المعرلة
بدي كان منهج ديكارت فيما بعد غير سك السوفسطائية والفرق بينهم أن سك المعرلة ساء
وسك السوفسطائية هدام ، وسك المعرلة ولديكارسي مصطع مفعول في ندبة الأمر يراد
منه التحرد من كل شيء إلا من النظر الصحيح ، وأما سك السوفسطائية فهو سك لازم في
البداهة ولهاه لا سلك مهم ولا سكون منه والمعرلة والديكارسي لا سكون فيما وضع
وقدم دليله ، أما السوفسطائية فلا نوم عندهم دليل ولا تصح لهم حسنة وهل أن أوضح
رأى في المنهج لعلى عند المعرلة أحب أن أمره غابره على مصادر المعرفة عند الناس
ليكون النقد أشمل وأوسع .

مصادر المعرفة المصدر الأول عند الملئ السعيات والأخبار وهي التوراة
والإنجيل بالنسبة لليهود وبصاري . أو القرآن والسنة بالنسبة للمسلمين أو أقوال الأنبياء
المعصومين برغم الإمامة والباطنية والمصدر الأول عند سوام الفقهاء والمثليين أقوال
أئمتهم ، وقد توسع أبو العلاء وطرده هذا المصدر في قوله :

في كل أمرك تقليد رصيت به حتى مفا لك ربي واحد أحد
وقول أساطيرهم مصادر المعرفة عند محرق الأدب فدا سدل الأدب سب سمر
على معنى من المعاني كان عنده نمائه الدليل القطعي الملئ ولا سرفيون من الفلاسفة
وصلال المعسوفة برون المصدر الأول في المامات والالهامات ولا سرفه الروحانية وتتد علا
ابن سينا في رسالته الأضحوية وقال :

إن لسوء يكسب بالحنال اذا مجرد الحسد من سهوانه . وهو في ذلك صابر بامل
الأفلاطونية التي تقول :

إن الروح بعلم كل شيء فدا حلب في الحسد سب معارفها . وقد فلسف هذه
النظرية في عنتيه التي مطلعها :

هيبت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات معزر وتمتع

وأهل هذه النظرية لا يقولون إن الإنسان علم مالم يكن يعلم . وإنما ذكر شيئا كان يعلمه فسيبه . وقد أسأس بعض المسلمين بهذا المذهب في تفسير آية . « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » .. وقال . إن الأرواح تعلم هذا العهد فلما حلت الجسد سست .

ومادكرناه انما من مصادر المعرفة عند ملئى والروحانيين . والمهيج العتلى الذى يتخذ العتلى مصدرا أوليا للمعرفة نكلما عنه انما وعتايل كل أولئك الماديون من التحريريين والوصعيين الذين يقولون أولى مصادر المعرفة براهين الحس . والمحركات تشق من الحسرات .

وقد حضر اخوان الصفاء المدركات فقالوا إن ما يدرك بطريق الحس عشرة انواع هى الحرارة والرودة والرطوبة واليبوسة والخسونة واللين والصلابة والبرخاوة والنفق والقتل . وما يدرك بالذوق هى الطعوم وهى سبعة انواع الحلاوة والمرارة والملوحة والذسومة والحموضة والحرافة وهى طعم بلذع اللسان بحرارة والعقوصه وهى المرارة والنعش والعدونه والنعوصة وما يدرك بالشم وهو الروائح وهى نوعان انطبخ والنس . وما يدرك بطريق السمع نوعان حيوييه وهى إما منطنه او غير منطنه . والمنطنه اما داله او غير داله . وغير حيوييه وهى إما طبيعه كصوت الرعد و اله . والمنقصرات المدركات بطريق البصر وهى عشرة أنواع الأنوار وبظلم والألوان واستطوح والأحسام انفسها واسكاتها وأوصاعها واعادها وحركاتها وسكونها وفى فلسفه : حور الصفا أن ما يدركه الحواس الخمس مجتمع عند انبوه المحسلة وهى غصبات لطيفه لسه فى مندم الدماغ فتدفعها الى النبوه المفكره الى مسكنها وسط الدماغ ثم تؤدها الى النبوه الحافظه لحفظها الى وقت الذكر . وقد عسر لتلجى الحواس أربعاً وجعل الذوق ضمن اللموسات قال ابن حزم وما يفهمه النفس بواسطة محسوساتها الخمس معرفة ضرورية مستندة والرهان منها قطعى . والذى نحس هذه الوسائط الخمس هو النفس لا الجسد فالنفس هى الحساسه المدركه من قبل هذه الحواس النبويه لها . وهذه الحواس منافع الى النفس كالأنوار والأرقة والمفقد والطرق . ودليل ذلك ان النفس اذا غرض ها غارص أو سعلها ساعل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة اهـ ومن الذين يوسطوا بين المدرسه السحرسيه والعتليه (كاتب) ان حور ديوى .

لقد كان لدى (كاست) أول الأمر ميول نحو الجانب العقلي لكنه احد يتحرف عن هذا الجانب حتى استيقن من ان الادراك العقلي بغير إدراك حسي يكون خواء . وأن الادراك الحسي بغير إدراك عقلي يكون أعمى .. أهـ . وشر ما في المذهب التحريسي انه سد ما أحد به العقلون من أفكار واضحة في الماورائيات لأنها تفلت من رمام الحرية . وقد تفرع عن المذهب التحريسي الفكر الوضعي أو المادي الذي انتهى علوه الى تفكير لسيوعه . وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع مع جميع الأدباء في عنف كما تفرع عنه المذهب الأسمي الذي كان شعاره شعار اناديس (النطق قبل الروح) وقابوا . يجب ان يسى الأخلاق من المنع الحسية الحاصره ولا اعتبار بالمخالفات ولا بالعبارات العامة الدالة على الأنواع والأحاسيس ، فالإنسان والحيوان عبارات ليس لمداولها طابع واقعي بمعنى انه ليس هناك خارج التصور الذهني لها سوى موضوعي حسي . وإنما لعبارة المعينة للأشخاص هي التي تدل على حقائق واقعه في الخارج يعرف بالحواس . وقد كانت الحرية الحسية هي مصدر المعرفة الحتمية النسبية عند (هيوم) في القرن الثامن عشر . وعمل العقل في نظره وقف على ما يأتي به الحواس والتجارب يربط بينها ، ورفض الفيلسوف الفرنسي (مابل) ان يقوم من العقل دليل على وجود حقائق دسه ولم يعسر (اوجست كوست) - رغم الوضع في القرن التاسع عشر سببا ما حتمية وواقعية الا ما كان وضعها أي ما كان ابرا لتجارب الحس . وكان يلاميه بشولون . الله كان فكرتنا الأولى . واعمل كان فكرتنا الثانية . والاساس بمحطه الواحي هو فكرتنا الثانية والأخيرة . وفلسفتهم في الحياة العملية والأخلاقية انها سدى . من لأناسه وانسانه كى يصل حتما إلى الاحساس أو الشعور الاجتماعي .

والذي أراه في مسألة المعرفة أجمله فيما يأتي :

أولا : يحكم العقل في كل شئ على الاطلاق احواله الى مجهول . فعقل من الذي له الأولوية ؟

ثانيا : العقل مخلوق كأي حاسة من الحواس فهو لا يدرك المجهول ولا يحرسه

ثالثا : مهمة العقل فهم ما في محطه باسائه وعقله وعائنه التي يسها سواهد الحس والعيان وستن الكون المطردة .

رابعا : أن العقل محدود بالبته والمكان والزمان والثقافة الخاصة وبالحو الطبعي

والاحتياجي والساسي فلا يأتي بيمن وافعى اذا اجتار مرحلة الإنسان والمعاعده المطعنة ان
المحدود لا يدرك اللامحدود .

خامسا . أن معارف العقل متصادة متصاد عادات الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم للحياة
والنظم فقد يكون حساً ما كان فيحيا عند احربن قلايد من هاد للعقل ومرشد ، ولا أجد
من السمعيات بهذه الوظيفة .

سادسا . أن عدم علم العقل بالشيء وإدراكه له لا يسلبه حقيقته لأن عدم العلم
بالشيء لا يساوى العلم بعدمه .

سابعا . أن السمعيات ست بالمعزى وتتواتر الأحبار وهى امور يسمع بها العقل
ثامنا . أن وجود الله وصحة النبوة وصدق النبى كل ذلك قام عند المعتزلة بدليل
العقل ولهم تأليف فى هذا الموضوع فانكار سوب الخبر إذا صح سدا معناه تكذيب المحبر
الذى قد دل الدليل العقلى على صدقه . ولذا قيل الفدح فى العقل فدح فى العقل
تاسعا . الدليل العقلى أقوى من الدليل الحرسى لأنه هو الذى حكم بصحة أو
فساد الخبر ولأن المعارف الحسية مجرد إدراكات ولا تقوم منها البرهان إلا بالنظر العقلى .
عاشرا . أن المعرفة العقلية محترمة فى محط الإنسان وهذا معنى قول التوسبرى فى
مدحه للرسول ﷺ :

لم يمتحسا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم هم
الحادى عشر . أن محكم المعتزلة للعقل فى السمعيات النبى صح سداها معنى راجع
غنىهم عن انماها بالنبوة وصدق المحبر فانماهم محو وبسمتهم به ادعاء بوضوح هذا سره
أسلافهم فمن أنصهم بانه من الأسرس لما رأى الناس يتراقصون للتحفوا صلاة الجمعة
فان لغرسه يرى ما فعل هذا الاغرابى - معنى محمدا ﷺ - هؤلاء المحبر . وهذه
لا تخرج من قلب ملؤه الايمان .

الثانى عشر . أن المادى من الحرسى والوضعى الدس سولون لا يؤمن بانه غير
مطور ولا ملموس ولا مدوى إلى اخر كلامهم محجوجون . بان الأمر غلا الفصاء وسلبها
الصياء وتحمل الأصوات من وراء الحدار وهو غير ملموس ولا مطور ولا مدوى ولا مسموم
ولا مسموع والمادة غير محسوسة . وكذلك الموت والروح كل ذلك غير محسوس بالحواس
لحمس ومع هذا قدم يهدر حشيشها . وان من سكر حشيشه ما ذكرنا سكر سلما ضروريا

وسئل هؤلاء . ما أدركتموه هل له حقيقة أم لا ؟ فإن قالوا له حقيقة نقضوا أصلهم
إذ آمنوا بما لم تدركه حواسهم وإن قالوا لا حقيقة له كذبوا إذ بيت حواسهم أن له
حقيقة

الثالث عشر . أن الحواس أحتر من العقل في محاور محطها فإن الشيء يتحرك فلا
يحس أحد الناس بصرّاً تحركه إلا بعد نقلة طويلة .

الرابع عشر . أن مذهب (هيوم) وتأيداته الأبحاث العلمية الحديثة نفى بأن كافة
العلوم حتى الرياضيات الدفنة مبنية في حقيقتها . والعلم يشع برجحان كفه الاحتمال دون
أن يطالب بحقيقة مطلقة وفي هذا رد لدعوى من يقول اليقينية من المحربات

الخامس عشر . قال (كات) لا يمكن بآنة حال أن يكون المعرفة هي الميدان
الوحيد الذي تنحصر عقولنا في حدوده فالتجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لا تدلنا على
أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى

السادس عشر . أن المعتزلة الدس بدوا مرويات الصادق معطوهم الفاصرة لم
يسلكوا في سنن من الشعراء في أمر برويه عن أحد فلاسفة اليونان منذ آلاف السنين ولم
يبحثوه بمعارهم العمل .

السابع عشر . أن دعوى المعتزلة إلى الحرية كادبه دليل فرصهم آراءهم باستعداد
الحكام يوم كانوا تحت سلطانهم الفكري كما في مساله حلول الفرا

الثامن عشر . أنه يصح قيام البرهان من الحساب وقيام برهان من الاعتقالات وقيام
برهان من دينك - كما قال لاسر - ولكن لكل برهان وظفمه ووقته ولا يجوز قصر استبحه
القطعة في كل شيء على برهان واحد لأن لكل واحد خاصية

التاسع عشر . أن لفظ الحلاله « الله » يدل على واحد وليس لفظ حسن وليس نحوه
نوع ولا فصل ومع هذا لا ندخله المذهب الاسمي في الحقائق لأنه لا رصد له من الحسن
والتجربة فالمذهب الاسمي ينكر وجود الله .

العشرون . أن الله لا يدخل في قياس سمولى ولا عسلى حتى تدركه لعقل فادا كان
العقل الذي يندسه المعرفة لا تعلم حسه الألوهه فلازمهم الاتحاد . والواقع أن إيمانهم
صورى لتعطيلهم معبودهم من صفات الكمال .

الحادى والعشرون . أن الرجة في الايمان بالسبعينات لأنها قامت على الاعتقاد

فتى مع ديكرت وقضية إشك الديكارتي

سيذكر على بعض إحواسي ولعى بفلسفه « ديكرت » وبرددي لها . لأن في حقائق دسا غنى عنها ولأن الفلسفه لم يكن طالع خبر في تاريخها المحدث وإسى بحسب عن ذلك بأن إصاعا نحن المسلمين بنفسه الحقائق الدسه أمر لاليس فيه . فأحار ابوحين حقائق نفسه قطعه هائه بهم فيها أى فكر مهما عظم ونهم فيها كل مسيح بمرص التعارض بين المعتول والمعتول ومن المعتول وحقائق العلم النطعه

ولكن هل معنى إصاعا حقائق الدس يأتى حرصا على الفلسفات التى تؤيدها أو تعارضها . إن واحسا كبر في سر العتده وستنها في موسى وعقول الكثرين من شبائنا الذين قرأوا كثيرا عن فلسفه الماديين والتجربيين وعن اعتراضات نقاد الحقائق الدينية وكادوا يشتون بها . ولن نهأ واحب شر العتده وستنها مالم نواجه تلك الفلسفات وحها لوجه بحقائق هذا الدين .

الإصاع الحق بهذا الدس أن نواجه كل مذهب يحفل بعتدها بضعفه الدين فإن أسحنا بوحوها غاصس عن سار الفلسفه . جعلناه نمر إلى أدهان سياسا وبسى ملسا دون أن يصع حقائق الدس سدا مسعا بصف مد ذلك السار فاما يكون حقا غير وانهم حقائق دسا . بل كان معنى ذلك اما متفقون بأن الدس عاجز عن مواجهه الفلسفه السريه المسكينه .

ولست معرنا في هذا لادعاء فاقرب دليل لى هو واقعنا البارحى . فكلما سوست الفلسفه على حقائق العتده نأح الله محدس بحلول حذاها . وبرهونها بضاء بصفه سر الناظرين .

وهؤلاء هم محدسون حقا من أمثال ابن خزم . إسى حامد العربى من بعض الوحوه وسنخ الاسلام ابن تيمه . وغيرهم كثرون .

ولمحدد - اسرك الله - لى عربيه . فادس . غور إلى استبعاد حقائق الدس ونأزونها بما تعلمون بضا انه لى مراد للسار ع . لىوا محدس ولكنهم مستبدون الذى هو أدنى بالدى هو حبر . والدس بليهن وراء النصوص وبحملوها مالا يحتمل لتأيد آراء

« بعد أو مكشفات علميه لم تكن موضع جزم بعد لسوا أيضا بمحددين ولكنهم مغربون
« مطون . وهؤلاء وأولئك مهزومون روحيا حائلون بطبعه هذا الدين . لا بد من الثقة
بهذا الدين وشرح وجهته .

ولا بد من الافتناع بهذه الأمة وأنها حرة أمة أحرحت للناس وأن واحدا أن يكون في
الدن لا الأمعه والسعه إذا كان مطلق المصلح من هذه الأصول فهو المحدد حق .
وحذار أن نخدع بتجديد لا يكون على هذه المثابة .

قلت . أقرب دليل لنا على أن حماة الدن لا بد أن يلاقي كل فكر منها كان جارا
، سدا وحها لوحه من واقع تاريخنا . فلو لا عظمه أولئك المحددين الفكرية رحمة الله لكان
الاس كما يقول الملاحدة بين العجائز والعمام ، والحمد لله الذي وفق لإسلامنا من الخرافة
التي قدفت بالمسححة من ساهو ، والسر في ذلك والله أعلم أن الله ضمن لنا حفظ هذا
الدن بقوله . « إنا نحن ربنا الذكر وإنا به لحافظون » . أما المسححة واليهودية فوكنها
الله إلى المسححين واليهود أنفسهم بقوله تعالى « عما استحقظوا من كتاب الله »
وأما القول بأن الفلسفة لم تكن طالع حرة في تاريخنا المحدد حق ، ولكن يلاحظ
أنها اليوم طالع خير على أوروبا من بعض الوجوه .

فكيف يوفق من حاشا في واقع مطبور وحاصر مسهود ؟ لن سم السوفى بين هذا وذاك
مالم يتيقن أن الفلسفة ليست سرا لدانها ، وليس حرة لدانها لقد كانت سرا في الماضي
لأنها متاهة بغيره بجه بددت العنل السرى المحلوق المحدود خارج إطاره فاستهت هذه
لا يحصل منه شيء . لقد كانت صراعا عسفا في إثبات النفس واستكشافها وحلودها ، وفي
وجود الله ووجود الممكن ، ثم كانت مصطدم بقررات الدن العسه . فلافها صلبة مسعه
عبر مسسعه . فطال الجدول ولم يحصل الاتساع وحق للساعر أن يقول
برج بى أن علوم الورى اثنان ما إن فيها من مزيد
حفيفة معجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يهيد
ومن سم وحدت عمده التكافؤ في الأدلة التي قال بها السكاك فلم يروا أن حفصه
ما يهوى لها دليل

كانت عمده السكاك سحافة وبلاده وقصور فكرنا ولكنها سميت فلسفه !
أما ما سعى أن يدفع فيه الفلسفه إلى أبعاد غايه من الطبعات والرياضات

والكنسوفات العلمية وبوسع نطاق الاستمرار والتجربة فهذا لم يحدث في فلسفة الماضيه وماحدث فهو إرهابيات لم تكن كفتى الفلسفه الحديثه

وإذ أصبح أن اصاعا بحقائق الدين يحتم أن نواجهها كل فكر مهما كان حارا أو عتيذا وإذ أصبح أن الفلسفه ليست شرا مطلقا فليس لأحد الحق بأن يؤاخذنى بهذا الاعتناء بفلسفه ديكارت الى أنوصل بها الى آيات وجود الله سبحانه وتعالى ردا على الوحديين الذين يكررون وجود الله ولا يعللون منى النصوص الشرعيه ، ولكنى مؤاخذة حملة العلم الشرعى في عدم الاحاطة بذلك لأمر :

أولها : أن حملة الشريعة لم يستطيعوا شرحها والافساح بها عالم يكتسبوا علمهم ببعض الفلسفات التى تعين على ذلك . كوسيله للاستيالة لا غايه .

وثانيها : أن فلسفه ديكارت يواكب الايمان بالدين وينصر العبيده . وإسا واحدون فيها مدد لتحصين العقيدة لاني جوهر فلسفته يقول الله أصدق ولكن في منهجها ومسلكتها وبالنسبة أن ديكارت أبو الفلسفه الحديثه كلها وهذا التعبير تعبيرا عن القول بأنه كبير الأثر في الفلسفات التى تليده فلابد من محصن هذه الفلسفه ومعرفة ماها وماعلنها وإن ديكارت المفكر العالم بمنزلة فلسفه في الرياضيات والطبوعات إلا أن هذه معارف لا أحسنها وبحسنها موكل الى المحصن وله فلسفه فكره تتعلق بمنهج البحث والتأليف ووجود الله ووجود النفس وماأسسه ذلك من المساحب المسافريه . واسى مقتصر على ناحيه واحده من نواحي فكره الفلسفى هي مساله البحث عن النفس الذى يوصل إليه بالشك لأن عناصر فلسفه مسنده من هذا المنهج فالذى همها من ديكارت فلسفه ولكنى موخر بعض الأسطر عن حياته .

موجز تاريخ حياته :

ولد ديكارت سنة ١٥٩٦م بمره صغيره بفرنسا وبنى تعليمه الاول في كليه يسوعه فلم يرض عن ممراتها لأنها تدعى لاراء القدماء وعدم الرضا بالاتباعه هنا فكره لطلب العلم بغير طريق العلم والتعلم . وقد ألف قواعد لهدايه العقل عام ١٦٢٨م ولم تنمها ولم يشرها إلا أن حياته ، وقد بسط في هذه القواعد لأول مره منهجه الذى أراد به أن يكون مساهجا للفلسفه والعلم معا .

وفي عام ١٦٢٤م أنتم تأليف رسالته « العلم » ودفع بها إلى المطبعه فلما سمع ناداه

١. أما الخالطو بالمروى عن الدس لعوله بدوران الأرض سحب كتابه من المطبعة لأنه يقول بذلك أيضا في كتابه المذكور.

وفي عام ١٦٤١م سر بأملانه في الفلسفة الأولى مع ست رسائل وردت اعتراضا عليه ، وفي عام ١٦٤٩م ذهب الى اسوكهلم بالحاج من ملكه السويد لعلمها الفلسفة وقد أصيب الھباب ربوى شخه للمصاح السويدي فھاب في يوم ١١ فبراير عام ١٦٥٠م ودار ديكارت مخلصا لعقيدته الكاثولوكية . وكان عالما طبعيا ورياضيا عسكريا وأول « وصفه بأنى الفلسفة الحديثة وفلسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلنجر » عناصر الشك الديكارتي :

لا مرأه أن الشك أقدم من ديكارت والمسيك السوفسطانيون وحدوا في العصر اليوناني فحان منهم منكرو الحقائق والمنطقه وإنما وحدت عنده الشك - نوعها - بفعل القوة الحديثة والسمويات المغلطائية في الراهن وهي الافقة التي سدد فيها الفكر منذ عرف المسلمون الجدل حتى أن بعض أنتم المتكلمين تحدث عن نفسه بأنه يستغنى في الليل على فناء سطر في حجاج هؤلاء ثم سعضها بحجج أولئك وبعد الكره مره ومره حتى يطلع الفجر وهو لم يصل إلى حصته وكثيرا ما استعذب سجع الاسلام ابن سمنه رحمه الله - ترديد بيت الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور والمتكلمون عادة هم اكبر الناس سقلا في الفكر لاسيما على مذهب معين وهذا لامام أبوالحسن الأشعري يعلن العداء لمذهب المعرلة وقد كان معرلة أربعين عاما فسفص مذهبهم بعظمه فكره حباره ويحصر أنتم المعرلة لمناظره فساوهم وحدا واحدا بالمناظره ويقولون على ان يعودوا في جلسه ناسه فلا يعودون فكيب أبوالحسن على ناسه (فرو) . ولكن أبوالحسن الذي كان معرلة ثم استعربا كان احدا ساكا ، لأن اخر مؤلفاته « لتدليل على كفاؤ لأدله » نافسه ابن حزم في آخر كتابه انفصل وقال إنه مذهب الطيسين اليهوديين إسما عيل بن يوس الأعور واسما عيل بن المراد وقد ناظرهما ابن حزم في مجلس من مجالسه التي ناظر بها اليهود في الأندلس ، ومقرر مذهبهم انه لا يمكن تخليل مناه على مقاله بل دلائل كل متدله مكافئه لدلائل سائر المقالات . وكل ما سب بالجدل فانه بالجدل سفض فليزم الوصف عن الأحد بأي رأي أو مندا . وقد نافسهم أبو محمد طويلا وقال :

إن جهل من جهل وتوقف من توقف ليس حجة على علم من علم ويعين من تبين ،
والحق في جهة واحدة ولاند والصواب مارجع الى محصلات العلم العربية في الاسان
وعصاري القول :

ان السك السوفسطاني انما تولد من الخدلة التي تكون فيها غموض الخجج وزحرفها
فيبدأون بالنظر والاستدلال وسهون الى السك والتوقف

وهناك سك ابتدائي يوسلي مصطلح مفعول وهذا هو السك الديكارسي ، وقد فلسفه
المعمره قبل ديكارت فكان هو الشرط الأولى للمعرفة عندهم فقالوا بشعاعه يسعى أن
بدأ في كل معرفه بالسك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى نعم كان يقينا معررا سديا وقد قال
ابراهيم النظام لم يكن نعم قط حتى صار فيه سك ، ولكنهم عالجوا في استحسان السك
فقالوا لا يصح انما احد الا بالنظر والاستدلال ومن شرط الناظر المستدل

أن يكون ولاند ساكا في وجود الله وقد استدلوا سك ابراهيم الخليل عليه السلام - في
قوله تعالى : " واد قال ابراهيم رب ارضي كيف تحبى المولى قال أولم يؤمن قال بلى ولكن
سظمس قلى " - السره ٢٦٠ فقالوا : إن ابراهيم كان ساكا في قدره ربه فطلب ادليل
ويؤيدون ذلك بما سب في التصحيح " نعم أحق بالسك من ابراهيم " ويحدث
" ذلك محض الاعمال " يعنى لسك - وبأن الله دم المقدس في الاعتماد الدس قالوا : وما
وحدثا ابناء على امه وإيا على ابراهيم مسدون ، ولأن الله حصص دوى الأليات على العقل
والفكر ، وبأن السك خبره فكره فلا يستطيع احد ان لا يسك وكل هذه الأدبه سطا
عليها التعصبي بمراوعه إسمه هربله في الكلمه التي عنون له بالعالم سك والجاهل
يسمى ، والسك سد هؤلاء ليس معناه ان كل شىء باطل بل معناه عدم التسليم بصحة
اى شىء قبل النظر فيه فابصر به الاحتجاجه للعقل وما كان ممسا على الحدس والحمس
وما كان مسنوه المعروف والعاده بحسب ان يرفع كل ذلك وهذا السك لا يدوم إلا برسها بوسيل
به إلى معرفه غيبه فكل هذه العناصر الموحوده في سك اهل الكلام هي اعتومات لسك
ديكارت بل ليس هـ لا اتفاق في المعنى فحسب بل منه اتفاق في الألفاظ

فاحاطط لا عمل المصدق الا انما كان واضحا ولا ريب ان لبعض عند ديكارت معرعه
ليوم بالأفكار الواضحه المستمره ومن كل مما سبق مستخلص مايلي
أولا أن لسك عند ديكارت مصطلح يوسل به ان معرفه حقيقه ما ومعناه عدم التسليم

بمعناه السيء (مع احتمال صحته أو بطلانه) وليس معناه إبطال الشيء مطلقا ، ولا
معرفة مبدء تكافؤ الأدلة التي كانت غنقة الشكاك السوفسطائيين

١٠١ ان السك الديكارسي موجوده عاصره عند أهل الكلام تماما وفيه شبهة في المعنى
واللفظ

١٠٢ ان السك السوفسطائي هدام لأنه لم يكن وسيلة إلى طلب الحقيقة ولكنه عايق في
إحراز الحقيقة أو التوقف فيها وهو سلك على إطلاقه حتى فيما قام دليله لأن الدليل لا يقوم إلا
بالمجدل وما قام بالمجدل فانه بالمجدل بعض

بين أبي حامد الغزالي وديكارت :

لاحظ الكاتب الفرنسي سارل سومار ان عبارات ديكارت في كتابه « التأملات »
معارفه لعبارات الغزالي في كتابه « المنع من الضلال » قال أبو عبد الرحمن

اصططع أبو حامد مذهب السك قبل ديكارت إلا أن الأول يوصل إلى اليقين بمعارف
العقل الباطني أو صافيات القرائح كما في عصر أبي الغلاء

سريتم على غي فهلا اهتديتم بما خبركم صافيات القرائح
وأبو حامد يذكر في مبدء طلبه للنفس أن ما يريد حقيقته هو ما يكشف فيه المعلوم
الكسافا لا يسمى معه ريب ولا تضارب إمكان الغلط والوهم . ويجب أن يكون الأمان من
الخطأ متعارفا للنفس متعارفا فلو تحدى مسعود نفسه بأن العسر أكثر من اللان و قال بل
اللان أكثر بدليل اني اقلب هذا الحجر دها والعصا بعدا

لم يورثه ذلك شكاً وإكارة .

وسك أبي حامد بعده فيما سماه بمداخل السفسطة في الهساب للنفس ويرى أن
الحساب والنسب ورياض هي الخلفات . فلا مطمع في أساس المسكلات إلا منها ، ولكن
سهيى به طول السك إلى استبعاد الله بالمحسوسات فاقواها حاسة البصر وهي سطر إلى
الظل فراه واقفا فسقى حركته ثم بالبحرنة والمساهة بعد ساعة يعرف انه متحرك وانه ثم
متحرك دفعة واحدة مناعه بل على المدرج دره فلعلة لانه الا بالاعتقالات التي هي من
الأوساط كقول العسر أكثر من اللان . ولكن طول السك سهيى به إلى استبعاد الله
في الاعتقالات ايضا لأن السك يعتمد في اليوم امورا وسجل احوالا فادا استعطف عدم انه لم
يكن لجميع محيلاته ومعقداته حصل . ونسى أبو حامد كثيرا من شهر من بعد هذا الوهم
على مذهب متكرره الختاني . ولكنه كان لذلك ثم مقده الله وغادى نفسه إلى الصحة

والاعتدال وهدف الله في صدره أن الضروريات العقلية مفضولة موثوق بها على أمن ويقين وانتهى إلى أن طرق الباطنية في الكشف هي الموصلة إلى اليقين .

وباستعراض مذهب ديكارت نرى صحة معارضة للعرالي في جملة ومعابه ديكارت يرى أن الخواص حداته ، وليس من الحكمة الاطعنان إلى من يحددنا ولو مرة واحدة وحتى ما يخطط بديكارت من إنشاء مادة شك فيها لأنه يحس عثلتها في المسام فادأ بها وهم والطريق إلى اليقين بعد هذا الشك . النظر بالعقل العطري وبداية العقل هي أصبح المعارف واليقين المطلوب هو ما كان ممزجا واضحا والمتميز الواضح هو الداني الضروري الذي لا يعمل الشك وكل ما ذكرنا هنا احدها لما ذكرناه أيضا ولا أدري هل هو وقع المخاطر على المخاطر أو أثر السابق في اللاحق ؟

الكوجيتو واليقين الديكارتي :

يعبرون عن صفة ديكارت المشهورة : أنا أفكر إذا أنا موجود بالكوجيتو وأكرر المتأديس لم يفهموا هذه الصيغة حق الفهم وكيف كانت طريقا إلى اليقين في معارف كثيرة وإبنى موضح ذلك .

يقترن ديكارت أنه لم يصح عنده شيء من الحقائق التي لا حقائق الحس ولا العقل ولا العقل والعرف كما لم يصح عنده بطلان شيء وحسنه فهو ساك ، فأول حقيقة نفسه عنده أنه شك ولو فرض أنه ساك في أنه شك فسطل من اليقين على نحو يقضي أنه شك ، والشك نوع من التفكير فعنده حقيقة نفسه هي أنه يفكر وعنده حقيقة أخرى هي أنه موجود لأن غير الموجود لا يفكر وهذا معنى قوله أنا أفكر إذا أنا موجود .

ومن هذه العبارة صاع برهانه الوجودي في إثبات وجود الله أو ما عر عنه بالكامل اللامتناهي وقد شرحت ذلك في غير هذا البحث .

ديكارت والنهضة الحديثة :

قامت النهضة الأدبية في مصر منذ وفد أحمد لطفي السيد والدكتور طه حسين على عدة مناهج وسارات أدبية من سها المنهج النسكي الديكارتي وكان من بواكيره دراسات طه حسين للأدب الجاهلي والامكار لأعلام تاريخه والادعاء العربي في قصبة الانتحال ، وقامت نهضة الاصلاح في الأزهر وفي مناهج البحث بواسطة جمال الدين الأفغاني ومحمد

عنده على المنهج إياه فتصافرت حملات التشكيك على صحاح الأحاديث وعلى حقائق
الدين كرسول المسيح وصحة المعجزات وأن الله أهلك أصحاب القيل بطير أبيابيل ، وحمل
الأنبياء محمد فريد وحدي على تلك الحمائي بسحوث له مسالية سماها (الدين في معترك
الحق) وكان هذا مذهب رجال الصحافة القدماء كالدكتور محمد حسين هكل وقالوا إن
المسيح محمد عنده صاحب مدرسة أدت سلطان العقل وفصحت بالبداهة ، والدكتور عثمان
أحمد يذكر أنه عثر على جميع مؤلفات ديكارت في مكتبة محمد عنده بخصوصها الفرنسية وله
مطبوعات على التأملات .

وفيات :

في تلمسنا لعناصر الشك الديكارتي رأينا أن مذهب المتكلمين بوجوب تقدم الشك
على الإيمان ، وأن إيمان المقلد لا يصح .

قال أبو عبد الرحمن :

اصطاع الشك بوسلا به إلى اليقين حائز مادام النظر هو ما بين احتمالين ، أما أن
أصول الدين كوجود الله وسوت النبوة والمعارف الذهبية لا بد أن ينعقد بها شك فمن أفسد
الآراء التي يدفعها الشرع والنظر لأن أصول الدين قامت على التأمل العقلي والسواهد
الكوسمة والمعجزات والحواري والعبرية الفطرية . وكل مولود يولد على الفطرة ، وعمره
الفطرة هي إيمان القلب أولا وإيمان القلب مقدم على عقل العقل لأن عقله إذا أحب له
البراهين في الأمور الفطرية مسمى على ضعف الأدلة المماثلة فعليه نفسه عسكه بالراحح مع
احتمال المرحوح ، أما القلب فإيمانه فطري ضروري فلا يمكن أن يحول الإيمان إلى القلب
وهو يحتمل مرحوحا ، ولا غصاصة إذا قدما إيمان القلب الفطري على إيمان العقل الفطري
لأن العقل والقلب غير برهان مخلوقان ولأن الضروريات مقدمات على المكسبات وأكبر
الناس إلحاد لم يحول إلى الإلحاد إلا بعد تراخ مع فطرته . وكل دليل فطري تصادم
الفطرة فلا دور له من الحق وهذا مما شهد في أحراف العصور اليوم انقراضه للفطرة مهما
كان حظها من النظر .

ومما يلاحظ أن ملاحدة العرب الدين بلعوا العانة في الذكاء والجدل لا يستطيعون أن
يسوا أدله على عدم وجود الله ولكنهم يسون إلحادهم على عدم العلم بوجود الله وليس العلم
عدم وجوده ، والعاون الذي يستلزم به الاعتلاء أن عدم العلم بالشيء لا يستلزم العلم بعدمه

فإذا كان الإيمان بالله فطرياً ولا أقوى من دليل القطره وكان الاتحاد ساءً على عدم العلم فإن الإيمان حينئذ يعنى ومُسند العلم بوجود واجب الوجود فلا محذور أن يطلب السك فيه لأن الشك في هذه الحال يكون بوسلا للشك نفسه مع أنهم لم يصطنعوا الشك إلا للتوسل به إلى التيقن ومما تحجب ملاحظته :

أن الله حد للشكك ساء معه هي البلوغ ، وحس البلوغ يكون عقل الانسان قد نهياً لهم الدلائل ، فأى علمى لا يدفعه فطرته وعمله إلى النظر في نفسه وفي الآفاق امكسفه له وفي خلق السموات والأرض والحال والاليل ، بلغمس في كل ذلك آثار وجود الله وهي أدله قربه الماحد - فكيف - مع هذا - يقال إن إيمان العوام عند ؟

أما استدلال المتكلمين على وجوب السك بخصوص الدس فهو ادعاء باطل لأن المنور من دعاء الرسول ﷺ استعادته من السك والسرک والله سبحانه يقول « أئى الله سك » وهي أبلغ صعه في التعجب والإبكار ، ومذهب الجمهور أن إبراهيم لم يسك في قدره الله ، لأنه قال لدى حاجه « ربي الذى يحى ويميت » ولانه سى معصوم ولأن سؤاله عن كيفه الإحياء « رب أرى كيف يحى الموتى » ومعنى هذا انه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما بدن عليه الصعه له ، ومعنى قوله - ﷺ - « نحن أحق بالسك من إبراهيم » أن إبراهيم لم يسك ونو سك كما أولى بالسك من باب الواضع لخليل الله عليهما الصلاة والسلام بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه :

« ولو لسك في السجن ما لبس يوسف لأحب الدعى » وهذا من باب تواضعه ﷺ لمن سبته من الأنساء ، وقوله ﷺ « ذلك يخص الإيمان » يس راجعاً لنفس السك بل إلى النهب من الطلق به لأهم سكو للرسول ﷺ حواطر المنسبه بطوب مادهاهم بهاون أن سطقوا بها فقال ﷺ « ذلك يخص الإيمان » أى نهب الطلق بها ، وإمامهم من يقولون « ما وحدها إمامنا على إمامه » فلأنه ليس لهم دليل إلا السك ولكن لو سئل أحد عوام المسلمين عن سبب إيمانه لقال لأن الله حالنى ورزقنى ومالكى وحائق هذا الكون ، وأما مدح لله لأولى الألباب والحب على التفكير والتعقل فليس هو مدح للسك أو دفعه إليه ، يعنى هذا الاحتجاج في سك إبراهيم الخليل عليه السلام - للسمع محمد رسد رصا سور مامس أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثره إيماناً عسا وهو لا يعرف كيفتها ويود لو يعرفها ، فهذا التعريف الذى سئل المحرم من المشرق إلى المغرب في دينه واحده يؤمن به

الناس ويعمل فيهم العارف بكيفية عمله للتحير بهذه السرعة أفعال فمن طلب بيان هذه الكيفية إنه شاك ؟!

وبما يجب ملاحظته أن السك لايجوز فيما سهت ححه وإلا لكاتب بليله فكر به ، كما يجب أن يلاحظ دعاة الاصلاح الدس جعلوا العقل حكما على مصوص الدين أن العقل مخلوق كأي حاسه محدود بزمانه ، وأن معارفه تنوى وتنوى إدراكه كلما اكسف حديدا في هذا الكور فترقي معرفته علامه بمصه ، ومن أراد بلح النش فليراجع كتاب العقل والعقل لاين سعه وكتاب موقف العقل للمسيح مصطفى صبرى



الشك الديكارتي

وحد السوفسطائيون في العصر اليوناني . فكان منهم منكره الحقائق محدثه (العباديه) ، والموقفه (اللا أدريه) والمعلطنه (العبدية) الفائلون : الاساس مقياس الأنساء على ما يبدو لي أنا ، وعلى ما يدرك أنت : أنا إنسان وأنت إنسان ، والخليفة تتغير بتغير الأفراد ^(١) وإذن فالحق حق عند من يعتقده

وعنده السفسطة - عند هؤلاء - عنده (التكافؤ في الأدلة ^(٢)) . بسبب شدة الجدل الفلسفي ، فلما جاء (سقراط) وضع منهج (التهكم والوليد) ، فكان سافس اسوفسطائي في بسط حتى يوقعه في السافس والمخرج . ثم يلقي عليه أسئلة مرتبه ترتباً منطقياً ، فتوصل إلى الخساره - على رعمه - يدانه ^(٣) ومن أدلهم أن ما سب بالجدل ، فالجدل سفسطه .

قال أبو عبد الرحمن لسب أرى ضروره لاسعراض أدلهم ومناقضها . مادام أن علم المنطق وضع لعصمه الدهن من السفسطه فقد وضع أرسطو قواعد العمل لحماية الدهن من تلاعب السوفسطائيه وهي قانون الدائره (الهويه) وقانون عدم الجمع بين المتضاد ، وقانون عدم ارتباطها ^(٤) وليس شك ديكارت سكا هائلا هداما ناجما عن عجز فكري ، وتبلد ذهني .

واستعمل عن المعرفه بحجاب البدء (في كل معرفه) ناسك والمحقق ، لنتم الوصول إلى معنى معرر سليم ، ولهذا كان الشرط الأول للمعرفه عندهم السك ، لأنهم لا تصححون

١١) للتوسع في معرفه السفسطه راجع الفصل ثانياً أبي محمد بن حزم ج ١ ص ٧ - ٩ وسر إيلس لابن الجوزي ص ٤١ ونهايت الفلسفه لعمود أبي الفضل الموسوي ص ٦٤ - ٧٠ والموسوعه الفلسفيه المختصره ترجمه فواد كامل ورملاه ص ١٩١ والمعرفه للتبسط ص ٢٧

ولقد أصبحت السفسطه علما على ما حد من معدمات فاسده انظر على سبل المثال الغربي في عدم المنطق لثيخنا ابن حزم ص ١٩١

(٢) عن تكافؤ الأدلة راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٣ - ٢٠٦

(٣) المعرفة للتبسط ص ٧٢ - ٧٣

٤) راجع مساهم البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور على سامي السار ص ١٤٠ وما بعدها

الاعمال إلا بعد نظر واستدلال ، فالنظر قبل المعرفة ، والناظر في حالة شك (ولابد) . فل
النظام : لم يكن يقين قط ، حتى صار فيه شك (٥) .

قال أبو عبد الرحمن . لقد نقضت عن أدلة أهل الكلام وأدلة معارضتهم ، فاستصعبت
مدونها وما فتنها - تنقص - فاكتفت بالاشارة الى بعض مراجعتها ، وذلك لأمرين
أحدهما أنها أدلة متداخلة بصباب فارتها بالدوار ، وليس عند الفارسي حلد على
مبايعتها ونفى عن استنباعها التركيب على ناحية واحدة هي (محرر محل النزاع) وهذا
ما سنبجته فيه .

وباسمها أنى أمل إلى مذهب (ديكارت) في القول بأن الاكمار من الأدلة بصعفها
و محملها لا يرى واحدا منها دا فمه (٦) فكفى أن محرر الباحث برهانا نفسا واحدا
ونصونه من كل الاعتراضات وذلك ادعى بلا فاع . وأنفى للجهد

قال أبو عبد الرحمن ومحرر محل النزاع أن يقول - العرض من السك لوصول إلى
نمين معزز سليم ، وموجب هذا اليقين :
أ - شرعى (أى عقل بالشرع) (٧) .
ب - وعملى مجرد .

٥١ ، إيجاب النظر والاستدلال وعدم صحيح إيمان المذهب المعتزله وواقعهم الامام محمد بن جرير
انطوى - كما في الفصل للامام ابن حزم ج ٤ ص ٥٩ - وحالفهم جمهور الفقه والعلماء ونظر أدله هؤلاء
واولئت في شرح الأصول الخمسة لعبد الخبار ص ٢٩ - ٧٢ والفصل لتبجحا ابن محمد بن حزم ج ٤ ص
٥٩ - ٦٨ والارشاد للخويسى ص ٣ - ١٢ والمواقف بلايحيى ج ١ ص ١٨٩ - ٢٨٨ والنبوات لابن
بيمية ص ٤٢ وما بعده وفيها اسباب مل بعض المتكسبين من الخاطئة الى القول بوجوب النظر
والاستدلال ونتائج المداكره حاشية المسامره لقاسم بن مظلوما ص ٢٤٢ - ٢٤٦ وفسقه الفكر لدينى
بين الاسلام والمسيحية للويس غردية وح صوانى ج ٣ ص ١٠١ - ١١٥ وهو مهم وفيه احواله الى عدد من
المصادر اهتمهم كما ان كتاب الادلة القواطع والبراهين في انطال اصول الملحددين ، للتشيخ عبد الرحمن بن
سعدى المستل من كتاب الناسيس لابن بييميه كله رد على مذهب الجرد والشد

(٦) راجع إهداء ديكارت تملانه إلى العلماء ، لكنه اصول الدين ص ٣٣ - ٣٤

(٧) ارى ان الناس معطون في فوهم عقلى ، وشرعى وانصواب - عدى - ان يقال عقلى وعملى
والعقلى انواع عقل بالشرع وعمل بالحس وعمل بالاهاام وعمل بالقطره وعملى مجرد ، وهو النصبا الذهبية
المخلصه التى لا تعتمد على الوجود في الخارج كسادى العقل الاولى ، وهى الافكار الخاصة وقد ذهب
(لوك و هيوم) إلى انها مستتعة من الحس وانما كان الخلاف فيه شتبا بها ملائمة بالحس كمسائل
الماورائيات (الميتافيزيقا)

ومعنى قولنا موجب سرعى . أن محتكم إلى النص الشرعى ، لا إلى غيره ، ولقد
تقرر عندنا في الشرع أمران

أولهما أن النص الفعلى غير شرط في العداة وإنما يكفي النص الاعترافى - أي أن
يجهد ، ولا يشترط أن ينصب ، فمن كان عاجزا عن الاجتهاد ولقد مشهودا له بالإمامة في
الشرع فعنده سيؤدى إلى نص معتبر سرعا ، لأنه سلك الطريق الشرعى

فما بالنا - إذن نزيه إيمان المعتدين ، والسرع (الذى موجب باسمه) لم يرفقه ؟ .
هذه واحدة . كما أن إيمان العوام يفلد للنصوص الشرعية وهى التى اقتص منهم
الإيمان فسحابتوا لها فكيف يقول إن إيمانهم مرفق . ونحن نوجب السك باسم الشرع ،
مع أن الشرع طلب منهم الإيمان ؟ .

وثانيهما أن السرع الذى موجب باسمه حذر من السك ومدح المستعص . ولا يعلم في
النصوص نصا يوجب السك أو يستحسنه .

وقد وردت نصوص سرعه غلط بعض المكلمين في فهمها . ثم جاء القسصى وسى
عليها بحججه (العالم بسك والمجاهل بسعى) في كتابه هذا انكون ما صممه ص
٢٤٩ - ٣١١ وسى بك النصوص قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف يحى
أموى قال أولم يؤمن قال بلى ولكن لطمش على) البقرة ٢٦٠ قالوا إن إبراهيم كان
ساكا في قدره ربه فطلب الدليل ويوردون ذلك بما سب في التصحيح (نحن أحو
بالسك من إبراهيم) ويحدث (ذلك يخص الإيمان) قالوا معنى السك وبأن
لله دم المتلدس في الاعتقاد الدس قالوا إنا وحدنا ناء ما على أمه وبنا على إناهم
ممدون ولأن لله حصص دوى الألباب على العتل واسفكر وبأن السك حربه
فكره ، فلا يستطيع أحد ألا يسك

قال أبو عبد الرحمن استدلال المكلمين والقسصى على وجوب السك - مخصوص
الدس - إرماء رديف . لأن الباب عن رسول الله ﷺ الاستعانة من السك ولرسك
والله سبحانه . ر . (أى الله سك) وهى تبلغ صفة في العجب ولا تكار ومذهب
المسلمين . إبراهيم لم يسك في قدره الله . لأنه قال للذى حاجه ربي الذى يحى
وبسب ولأنه سى معصوم . ولأن مؤله عن كفه الأحياء رب أرنى كيف يحى أموى
ومعنى هذا أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموى كما يدل عليه الصيغة معه ومعنى

١٨ الاحجاج للنسيع محمد رسيد رضا (مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثيرة إيمان
أهو لا يعرف كيفتها ونود لو يعرفها ، فهذا التلعراف الذي سفل الخبر من المشرق
١٩ أمرت في دفتقه واحده يؤمن به الناس ويعل فهم العاروف بكفيه مثله للخبر بهذه
٢٠ أهتال فمن طلب بيان هذه الكيفية - إنه ساك ؟) .

ومعنى قوله عليه السلام (نحن أحق بالسك من إبراهيم) أن إبراهيم لم يسك ، ولو
أن دعا أولى بالسك .. من باب التواضع لخليل الله عليها الصلاة والسلام - بدليل آخر
الماء - فقد جاء فيه (ولو لنت في السحر مالت يوسف لأحت الداعي)

وهذا - أيضا - من باب تواضعه عليه السلام لمن سمعه من الأنساء وقوله (عليه
السلام) (ذلك محض الايمان) ليس راجعا لمضى السك ، بل إلى النهب من النطق
ه ، لأنهم سكوا للرسول (عليه السلام) خوفا من عظمته بلوب بأدهامهم يهابون أن سطعوا
١٠ . فقال - (عليه السلام) (ذلك محض الايمان) - أي نهب النطق بها

وإذا دم من يقولون إنا وحدها إنا ما على أنه فلاهم فلدوا باطلا لا برهان به أم
الدين فمعه برهانه فلا يضير الأخذ به تعليدا .

ولسا مأمورين بالسك ، لأننا تحدث باسم الدين ، والدين بحريا أن الله حق ، فهو
أمرنا بالسك فيما سمعه حقا لكان عسا ، وبغالي الله عن ذلك ولكنا مطلوبون باستعجاب
براهين الحق ، لهذا نقول إن مدح الله لأولى الأليات والحب على التفكير والعمل على
طرد الشكوك بمطالعة البراهين ، وليس مدح للسك أو دعوة إليه .

ومن يلقى براهين الدين بعقله قد يعنى له شبهة يسكنه فمطلوب منه أن يستعمل عقله
في دفع الشبهة ولم يترك اسرع العقل مرسلًا - فلهذه دلائل السرعة العقلية فمعه بدفع
كل شبهة معرض له ، فحجب أن يلاحظ الفرق بين شبهة يعنى ويراد دفعها وبين شبهة
يراد استجلابها ، وإذن فاليؤمن بحكم السرعة مطالب بأن لا يسك ، فإن عني له السك على
رغمه فلهذه دلائل السرعة العقلية لاستعمل عقله في فهمها والاستفادة منها

قال أبو عبد الرحمن - لا يجوز أن أنصور عقلا أن السرعة تؤيد السك ، لأن دعوى
السرعة أن الله موجود ، وقد نصب على هذا الوجود براهينه ، وهو يريد من الناس أن
يؤمنوا ، فهل يعمل أن يقول شكوا قبل أن يؤمنوا . مع علمه بأن السك طريق غير
مضمون ؟ - فربما كفر الشاك .

فلم يبق إلا أن يقول . أموا وهذه براهين ماتؤمنون به . فإن قيل . حائر تصور هذا عقلا . لأن السرعة واثق ببراهينه فحواب أبي عبد الرحمن أنه لا يجوز تصوره لأن السرعة لا تسبق عقولنا على استيعاب الحق .. والأمر ما بهام العقل في الدس جاء من هذا الجانب .

ولقد حد الله للكليف سنا معه هي اللوع . وحين اللوع يكون عمل الانسان قد نهيا لهم الدين براهينه .. فإن العرض من نصب الشرع للرايين . وبن العرض من نهيه عن الشك .

فان كان موجب الوصول إلى التمس التام عقلا مجردا (معنى أن أقول الشرع يوجب علي التمس . وعقل يريد مني أن أترك لأحد السرعة أو البركة عن فاعه) فلا حرج على العقل . فله أن يشك ويفكر . ثم إن شاء فليؤمن وإن شاء فليكفر ولكن يرب على هذا أن سكه هذا غير معتمد به . خلافا للمعبر له . بل بأن سرعة إن يوصل بعقله إلى الكفر أو التوقف الطويل . ويجب عليه عقلا إذا شك أن يسطر في براهين الاسلام وتنقصها . لأن النظر عقلا ينقص بعضه وحيات النظر . وعليه أن يتحدد من أهوى وأعرف والعادة . ولا يستكمل معضته . فان استوى جميع هذه الشروط فمضمونه له الاسلام وهذه دعوى برهانها المحرمة . لأنها ترغم أن كل ملحد دخل عليه التحلل في نظره إما من عدم بعضه . وإما من بحكم العرف والعادة في عقله . وإما لعادة ومكابرتة . وإن أخل بشيء من هذا فهو مؤاخذ عقلا .

قال أبو عبد الرحمن ودعونا أيضا أن السرعة بب عما يمنع به العقل كالمعجزة والوار والمحرمة والمأدى العظيمة إلح فليكن حكم السرعة حكم العقل وحكم الشرع : ألا تشك .

فليكن حكم العقل عدم السك فيما هو ثابت بالعقل . وإلا ساقصت المعصولات . وليكن حكم العقل ألا ترك لعقل لفرد النظر المنحد . لأن لعقل نور فطري لا يكمل عند الناس جميعهم فالاحتياج للعقل الكامل لا للعقل لفرد . وكما أن العقل يستفاد من عدة عقول والاحتجاسه في قول الله تعالى : (قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين) ومن كان يؤذيه الاستدلال من الغرر فليأخذ الله على أيها حجة عقليه بعض النظر عن مصدرها . فطلب الرهان بحجته والسك في كل شيء سلبه . ذلك أن ما لم يصح برهانه فعلى أن

أطالب برهانه .. أما ماصح عندى برهانه فلامحور لى اصطناع النيك فيه فان راحسى الشك وجب على النظر .

فتحرر محل النزاع إذن أن يفرق بين الوجود السرى والعلى المجرد ، وعرّف أن ماوجب شرعا واجب عقلا ، لأن الشرع من العقولات .

والعقولات لا تتعارض ولتفرق بين شك طالب ، وبين شك مطلوب وفصارى القول : أن الشك الذى يحث بالعمل المجرد لا يعنى سوى إلحاح العقل على معرفة الحققة ، فلا غبار على هذا ، وفى السرع ما رضى إلحاح العقل . أما إيجاب الشك عند المعرفة ، فهو إيجاب الارادة لا إيجاب العمل نفسه ، لأن إرادته الاسان تتحكم فى عمله فستطيع أن يسعمله ، وستطيع أن يعطله . فإن سمع اشك من العقل من غير تحكم الارادة فلعالج سكة مطلق . ولا يسكمل بعقله بل يجادل أهل العقول ، فإن الشك لفاحها .

وإذن فلسا نحسى على حققة الدس من نوارد السكوك ، ونكسا نحسى على لعمول من الصاع ، قال التوضيى مدح رسول الله ﷺ .

لم يمتحننا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم وهناك من علماء المسلمين من اصطعم الك قبل ديكارب كأبى حامد العزالى فكناه (المنقذ من الضلال)^(٨) حكاية لقصه سكة خلال سهرس ذهب فيها مذهب مكره الخائف من اسكاك . وكم ذلك إلى أن سفاه الله فوصل إلى النقص بعد أن طارده فى سى لفرق من متكلمين وباطنية وفلاسفة وصوفيين ورضى أحسن طريفة الصوفيين وقد لاحظ لكاتب الفرنسى (سارل سومار) أن عبارات ديكارب فى كتابه (اسأملات) مقاربة لعبارات أبى حامد العزالى فى كتابه (المنقذ)^(٩)

قال أبو عبد الرحمن إنما يختلف الفيلسوفان (السرى والعرسى) فى ثلاثة أمور أحدها ، أن العزالى انتهى إلى الإسراى الصوى أما ديكارب فانهى إلى الفكر فى صعه (الكوحسو) المشهورة فاكشفه حقائق نفسه معزولة

(٨) ، طبع عدة طبعات فصلها الطبعة التى جمعها الدكتور عبد الحليم محمود

(٩) راجع تحت داية الفران للراعى ص ٢٢٢

وثانيها ، أن الشك عند أبي حامد يتجه أزمة نفسه^(١٠) ، أما ديكارت فقد اصططعه وهو واثق من نفسه في نصر يمساه

وبالنها ، أن فلسفه ديكارت في التأملات فوق مستوى المعارفه بالمعد ، في عملها وترتيبها ونظيها ، واستعها .

يعول (ديكارت) من الواجب ألا أصدق أمورا بلوح لي منه انفساد بل من الواجب ألا أصدق ما لم يبلغ مرتبة اليقين التام .

ولهذا فما بلغته من الآراء في حداه سبي لا يلزمي بان ربه ، فكيفي أن أحد فيه سببا للشك فأرفضه ، لأني لا أريد إلا اليقين التام^(١١) إذا فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها أراني القدعه كلها وفي طلبها الخواس لأن كل ما بلغته حتى اليوم ومب بأنه أصدق الأنساء وأوشها قد اكتسه من الخواس أو بواسطها^(١٢) غير أني حربت هذه الخواس في بعض الأحيان فوجدتها حداعه ، ومن الحكمة أن لا طعن - كل الاطمئنان - إلى من حدعوننا ولو مره واحده^(١٣) فحداع الخواس سبب الشك في صحه معارفها ومبها استعصب معارف الحق على الشك فليس لدى أمارات نفسه أمير بها بين اليقظة الحسنة وبين النوم غمرا دقيقا^(١٤) .

ويقطع دار اليقين امراضى بان ما احسسه رؤيا كاديه ، فلا بد - على الأقل - من التسليم بان ما يعمل في النوم - كلوخات وصور - لا يسطاع بكوسها الا على عرار سبي واقعي وحتمى ، الا ان الشك لا يزال معي فما يدرسي لعل سبطا حسب ما كرا قد سيعمل مهديه لتصللى ، فليكن كل حساسي اوهاما بفسها السيطان فحاجا لافساس

(١٠) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤٩

١١ ، التأملات لديكارت ص ٥٧ - ٥٨ وكل ما قلناه عن التأملات بهذا الفصل فهو بصرف واختصار

١٢ ص (من الخواس) و (بواسطها) فرق نجد بيانه في تحقيق الدكتور عثمان أمين بحاشيه التأملات لديكارت ص ٥٨

(١٣) التأملات ص ٥٨

(١٤) التأملات ص ٥٨ - ٥٩ .

١٥ - احس في التصديق . لهذا يتعين على إذا أردت شيئا بحسب ما مستمرا في العلوم أن يكون
- من على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه حلما بها (١٥)

ومن دواعي سكي في الحساب أن ارأى العديده المألوفة سعلت ذهبي - على الرغم
... لظول إلقى لها . فكان من الصواب افراض بطلانها مره في العمر رشا تنسر لي
أمر الأمر أن أوارر معقداتي العديده بالمجدة مواربه لا عمل رأبي فيها إلى حاسب دور
الأحر ولا سطر فيها العرف القاسد والماليد السنه (١٦)

قال أبو عبد الرحمن : هنا نلاحظ أمورا :

١ - سك ديكارت توسلي . لأنه مستطعمه مره في عمره لتصل به إلى الحق . وكذا
بول لم سك ديكارت بالفعل . وإنما يدل جهده لصنع الأمور موضع الشك . فشكه
مبهي لا وجودي .

٢ - ضرورة السك المبهى لا يضطره إلى ترفيع معارفه العقلية . ولكنه يرفضها لأدنى
سك . لأنه يريد نفسا تاما .. ومعنى تام لا يوجد فيه سك .

٣ - سك ديكارت يعارض قطعيات حسه . فعن أن يساق عقله إلى التصديق . لهذا
رغم أن آراءه العقلية باطله . وليس ميار سك فحسب فافرض وجود سلطان ماكر
استعمل مهارته ليضلله (١٧) .

٤ - يوجد على ديكارت إسرافه في السك . لأنه عطل الحواس لخداعها والواقع أن
خداعها ينصبي لأحراس منها . ولا ينصبي بعطلها كما أن المنطق صهار من الخطأ في
الاستدلال .

(١٥) التأملات ص ٦١ - ٦٣

(١٦) التأملات ص ٦٣ .

١٧ ١ - إن أردت التوسع في هذا التامل فراجع نفسه بالتأملات ص ٥٧ - ٦٢ . وتقديم الدكتور عثمان أمين
له في التأملات ص ٥٣ - ٥٥ وتقديم عثمان أمين للتأملات ص ١١ - ١٣ وديكارت لعثمان أمين ص ١٢٦ -

١٢٩ وديكارت لكهنال يوسف الحاج ص ٧٧ - ٨٢ والمعروف للتبسط ص ٩٧ - ٩٨

ثم إن افتراض وجود شيطان يصله ويعبت بعقله وقوع في السفسطة ، ولهذا ذهب يوسف كرم إلى أن شك ديكارت حقيقي لا يخرج منه - أراد أم لم يرد - وليس مؤفداً (١٨) قال أبو عبد الرحمن - إشراف ديكارت في افتراض وجود شيطان محادع من باب النزول في الاستدلال ، وهو مشمول لو لم يحل بعينه . ولكن الواقع أنه سيحل بعينه على رغمه ، لأنه لا انفكاك له عن افتراض شيطان محادع في كل ما وصل إليه من يقين ما دام أنه تنازل إلى هذا الحد .

والصواب . أن النزول في الاستدلال يمثل إذا وثق المحادل بما سرده من حجاج ، وكان تربيته لن يصر حججه المستعملة ، وكان حارياً على محادله الخصم بمذهبه ، لأن ذلك أدنى للاقناع .

لهذا فمن واجب من يطلب الحقيقة أن سحرد عن الأسباب التي آمن بها عرفاً وفلسفاً ليسفيل بفكره حجج النفي والاثبات . ولا يطرح ما يطرق إليه الشك وإنما يطرح ما لم يرجح برهانه . وتأخذ بما رجح برهانه ، فليكن الكوجيبيو هي الخطوة الأولى أنا أسك - إذن أنا أفكر - إذن أنا موجود . فمهما شككت في أنني أسك فلا تسئل إلى الشك في أنني أفكر ، لأن الشك من مراتب الفكر - فمما اضدت إلى يقين تام - أي لا شك فيه

وخذ درجه من درجات اليقين - التي لم يكن يقينا عند ديكارت في سرله - إلى حالس قرب النار ، لاس عماء المنزل ، سدي وره . فكيف أستطيع إنكار أن هاتين اليدين يداي ، وهذا الجسم جسمي ؟

سرف ديكارت في لسك يقول (سعي أن أعبر أنني إنسان . وأن من عادي

(١٨) المصطف عدد يولييه ١٩٤٢ ص ٢٠٢ قال أبو عبد الرحمن - لجلاء الحقيقة أقول - ثقة شك وجودي فعلى ، وثمة شك صوري مهجى - وكل من هذب النوعين ينقسم إلى نوعين - شك لا انفكاك منه ، وشك موقت - ونحن نقول : شك ديكارت منهجى مصطنع ، وليس حقيقياً ، إلا أنه ثابت لا انفكاك منه ، وأكبر يقين عمده أثبت وجوده لأنه يشك فهو مفكر ، والمفكر موجود - ولو شك في أنه يشك لكان في نفس الوقت شاكاً - قال أبو عبد الرحمن - ما تدري ديكارت لعل شيطاناً ماكرأ أوهمه أن الشك ليس من الفكر وما يدريه لعل المفكر غير موجود وإنما الشيطان زيف عليه - ولو لم يسئل ديكارت إلى افتراض وجود الشيطان لكان له مخلص من شكه .

لأنه أن أسام ، وأن أرى في أحلامي عن الأشياء التي تتخللها المخولون في
معظمهم (١٩) .

قال أبو عبد الرحمن ما نعمة ما يجوزنا إلى هذا التنزل بل المنهج أن أقول أستطيع
٥٨. هذا السك - بالإنجاء به أو مزيجيه - بأمر واحد مسود هو (بمسرح حال البقطة من
- أن النوم ملاحظة منطق التصورات واتساق التفكير واتفاق المعاني مع الدكرات
المعقولة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ، ومع قوانين العقل) (٢٠) .

وما رجع (بناء على هذه الأمور) فهو الحقيقه . لا لأنه يمكن نام ليس فيه أدنى
شك . وإنما لأن الشك فيه مرجوح . فإن للظن الراجح حكم القدر المقطعي ، لأن
الرجح قانون عقلي ، وأطراح المرجح كالترجح بلا مرجح . وكلا ذلك مستطاع

٥ - الأحكام العقلية طائفتان :

أولاهما أحكام أقرر بها - إنحائها أو سلبها - أن الأفكار الموجودة في ذهني مساهمة أو
مطابقة للأسباب الموجودة خارج ذهني .. فالنظر العقلي أسب أن أفكاره متفقة مع ما هو
موجود خارج الدهن كما لو حكمب أن الصوت الذي أسمعته الآن صوت سيارة أو صوت
بانع مسحول . وهذا النوع يعقل السك ، لأن الحواس تعلط ، ولأسا - كما يقول ديكارت -
قد لا تميز بين النوم واليقظة .

(١٩) راجع التأملات ص ٥٨ - ٦٠ والشكوك في حال البقطة لا غموض فيه ، ولكن ديكارت لما ذهب
إلى التشكيك في وجوده لم يسلم من عمده (الدور) لأن اثبات حاله وجوده وكونه ناهيا أو مستعظا شرع
ثبوت وجوده يقول ديكارت فلعرض الآن أنا نائمون وإن جميع هذه الخصوصيات من فتح العيون وهو
الراس وبسط أيديي ، وما شابه ذلك إن هي إلا رؤى كاذبة ، لكن لا بد - على الأقل - من أن يسلم بأن
الأشياء التي تتمثل لنا في النوم (كلوحات وصور) لا يستطاع تكوينها إلا على عرار شيء واقعي وحقيقي
وإن هذه الأشياء العامة كالعيون والراس والدين والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية
وموجودة » التأملات ٥٩ - ٦٠ »

قل أبو عبد الرحمن إذا كانت هذه اللوحات على عرار موجود عسي واقعي حقيقة واقعية يقينية هي
وصلنا إليها (بلأنا) في رؤى النوم - والآن لم يثبت لنا وجوده بعد لأننا شاكون في وجوده فكيف أم بان
الأجزاء الجسميه لأننا ثابتة على عرار موجود في الخارج وذلك الآن لم يثبت وجوده بعد ، وكيف جعل ذلك
الآن بام وبسبب وهو لم يثبت وجوده بعد ؟ فهل حاله الشيء نسبي وجوده ؟ هذا دور لا يمكنك منه
(٢٠) راجع ديكارت لعنهان أمين ص ١٣٠

وأخراهما . أحكام عقله أربط بها بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط
تطبق على خمسة ما حارج الدهر . مثال ذلك أن أقدر أن $2 + 3 = 5$ دون أن أثبت
هناك أعداداً حارج ذهني ، فكان سعي من ديكارت أن يحرم الخمسة فلا يسك في هذا
النوع ، ولكنه شك واستند على هذين الأمرين :

- أ - أن من الناس من أخطأ في أمثال هذه الأمور ، فربما أخطأ هو .
ب - هذا الرباط بين الأفكار عموم على الاستدلال بسلسلة أدلة أو مقدمات يقضي إلى
سجده ولكن عند وصولنا إليها قد نعيب عن أدهانها المقدمات التي قادنا إليها ، فعند
دواعي التصديق بها حالما نخرج من الوعي المقدمات التي ما استفادت وجودها
فال أبو عبد الرحمن إشراف ديكارت في السك أمر لا عموض فيه ، وهو مؤاخذ
عليه .

أما انقاره بن هانس الطائفة من الأحكام العقلية بحيث يحور له السك في الأولى
ولا يحور له السك في الثانية فليس أراه وارداً لأنني ما تصور أن $2 + 3 = 5$ في ذهني
إلا بعد أن سب عددي (بالחס من موجود عسي أو من إجماع معصوم) صحده هذه
المجموعة التي أحسبها ذهنية خالصة .

وديكرت يصدد الشك في الحواس وإثبات خداعها .

٦ - يرى الدكتور محمد محمد حسن أن المنهج الديكارتي خطير لأنه يرضى برواب
السيات وضروره ، فيصور أنه قد أصبح من الدكاء ومن التصح العقلي بحيث يستطيع أن
يناقش كل شيء وإن يخص كل دق وحليل لمكره . مع أن هؤلاء المساكين - يعني
السيات - يعجزون عن الاحاطة على أسئلة الامتحان ، وهي في مسائل حرنه
ناهية . (٢١١) .

فال أبو عبد الرحمن المخطوره في الاسراف في السك ، لأنه يلع من السرل حده اجل
بالخمسة . أما مبدأ السك الذي يصغي لأدنى شبهة فكره فلا عموض على حوار
ومبدأ السك يرضى برواب السيات ذوي الخبوة الفكرية ولكنه لا يجلب هذه البروه
لأنه لا يسك إلا من قدر على الاستسكال ، فالسك يكون على قدر الاستسكال

وعجز بعض الشباب عن حل بعض مسائل الامتحان ليس دليلا على قصورهم
الذهني ، وإما بدل . إما على ضعف الذكرة بحيث لا يستطيع استظهار معارفه ، وإما
على تكاسله وإما على تعاليه عن الانصياد لملاحظات يدونها له أستاذه ولا يستسيغ منطعها
فصعب عليه استيعابها .. وإما ، وإما .

٧ - لا بد من تخصيص هذا المنهج فأسمع استطاعه الشيطان المذكر بخادعته في صحة
٢ + ٣ = ٥ فأفرض أن الشيطان حاول تخادعني ، ولكنني أستحويه وأطلب حجه فلا
أجد (عده مهما كانت قدرته) ما يضطربني إلى تكذيب أن $2 + 3 = 5$ ، أو ترجيح
الشك في صحتها .

فإذا سم هذا فالمصنع الديكارسي عدى قيمة كبرى في استخراج الحساب الكبري
لعمامة . وجود الله والرهان الأوتولوجي وهو رهان متين برغم المحد على الإيمان
٨ - استفاد من سياق ديكارت انه قد فرغ من ترديد مدعاه قبل أن يسك ، فلم يجيء
سكده تنعده أرمه نفسه وهذا دليل على أن سكه معطوع^(٢٢)

وقد تحرب بعض الفلاسفة العرب من منهج ديكارت فمهم من اقصر على التمسك
بأفكار ديكارت ، والاعتماد على نظامه لنجاني عن الحقيقة الدسنة ولأدبه ومهم من
استخرج من المنهج سلاح على هواه ودوقه ، وسى عليه مذهب بعده ومهم من اتخذ
المنهج عشرة في سبيل العفاند^(٢٣) .

قال أبو عبد الرحمن من الصعب أن الهب وراء الفلسفة الحديثة لألمس حدود
المنهج الديكارسي ، لأن هذا يعتمد على استعصاء فوق صوري وحلدي . ولكنني مهم
بحدود المنهج الديكارسي في المنهج (الطحسي) لأن منهج الدكتور طه حسين حدد هام
في سرفها العربي وقد صدر كتابه في السعير لجاهلي ١٩٢٦ م بعد أن ألفاه على طلبة السنة
الأولى في كلية الآداب خلال العام الدراسي من عام ١٩٢٦ م والفصل الأول منه في

(٢٢) دكتور عثمان أمين ص ١٤١

(٢٣) دائرة المعارف لليسانسي ج ٨ ص ٧٢٨

توضيح منهجه ، وهو أكثر الأبواب إثارة - كما يقول الدكتور محمد محمد حسين^(٢٤)

ومنهج طه حسين الذي اصطنعه السحر من كل شيء كان يعلمه من قبل ، فيستقل موضوع بحثه خالي الذعر ، وعلى هذا يجب أن ننسى عواطفنا العمومية والدينية وما يصادفها فلا ندع إلا المناهج البحث العلمي الصحيح^(٢٥) .

قال أبو عبد الرحمن واحد على من يتابع فراءه الردود على الدكتور : أن يمايز بين أمرين أحدهما صحة المنهج في ذاته ، وبانيهما - صحة تطبيقه فأما صحة المنهج في ذاته فقد بحثناها ، ويتضح مما بحثناه وجهه نظرا حيال الرد على الدكتور من هذه الناحية ، أما صحة التطبيق فربما أن الدكتور أخطأ في التطبيق لأن ديكارت هت وراء مطاردة اليقين فطرده من محال الحواس لأنها مخدع ، وكان يكفه أن يقول لا أدري أعمار هذه الحواس حق أم باطل ؟ ولكنه اسرف في مطاردة اليقين إلى أن ارتطم بعين لم يستطع دفعه بالسك ، أما الدكتور طه حسين فلم يطارد الأسباب التي يضطر عملها إلى التصديق

(٢٤) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٩٦

قال وهذا اضطر إلى إسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعاد طبعه بعنوان في الأدب الجاهل من الكتب المطبوعة في الرد عليه

نحت راية القرآن لمصطفى صادق الرافعي

ونقد كتاب الشعر الجاهل لمحمد فريد وحدي

ونقد كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الخضر حسين

ونقد التحليل لكتاب الأدب الجاهل لمحمد أحمد القمراوي

والشهاب الراصد لمحمد لطفي جمعه

ومحصرات في بيان الاحطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الخصري

ونظرة الانتحال في الشعر الجاهل للدكتور عبد الحميد المسلول

ثم أحد الأسانده معتدون لنقاش هذا الرأي فصولا في دراساتهم الأدبية التي يكتبون مقررات لتلاميذهم ومن الكتب التي ألف لتوثيق الشعر الجاهل كتاب مصادر الشعر الجاهل وفيهها التاريخي للدكتور ناصر الدين الأسد وهو كتاب ضخم في سبعه مئة صفحة وكتب يونس الشعر الجاهل للدكتور أحمد الخولي في أربعين صفحة ،

وإذا اردت استعراض منهج الكتب المولعة في الرد على الدكتور فراجع الاتجاهات الوطنية للدكتور محمد محمد حسين ج ٢ ص ٢٠٦ - ٣٠٤ ومصادر الشعر الجاهل للدكتور ناصر الدين الأسد ص ٤٠٢ -

٤٢٦

(٢٥) في الأدب الجاهل ص ٦٨

بالمفعول من الشعر الجاهلي . ولم يستثر الأمور التي يسوغ شكه ولم ثبت أنه لا سبيل إلى
اليمين ثم حذ أنموذجا لذلك . افتراض الدكتور أن ما روي عن ابن عباس من حفظ لشعر
القدم والاستشهاد به في معرض تفسير القرآن (٢٦) . إنما اخترع احتراعا لاثبات أن كلمات
القرآن كلها مطابقة للفصح من لغة العرب . أو لاثبات أن ابن عباس من الحفاظ . ثم لا
يلتزم الدكتور أن يستنتج من هذا العرض أن هذا الشعر أنت لبيد من أهداف الشعرة
الساسية ، لأن ابن عباس شهد بأن عليا أقوى منه ذاكرة (٢٧)

فالدكتور افترض أن قصة ابن عباس بحمرة فكان عليه أن يصف عند هذا فلا يسي
عليه حكما ، لأنه ليس عنده يمين على النبي أو الأبيات . ومن هذا شأنه يجب عليه أن
يصف .. هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية فديكارت أراد التحرد من مسئلته القديمة
فافترض بطلانها لأنها شغلت ذهنه . على الرغم من أنه لا يموه حجتها ، وإنما لطول إلهه
ها ، فكان افتراض بطلانها مره في (العمر) مرهوا يحفظ التوازن بين إلهه المستحكم
وجديده الغريب عليه .

إلا أن الدكتور افترض صحة العرض الجديد . ولم يفترض أن في القدم ما يهدي إلى
اليمين ثم يذهب وراء مطاردته كما هب ديكارت وراء النفسات الخمسة إلى أن ارتطم بالنفس
الذي لا مفر منه (٢٨)

ومن ناحية ثانية فديكارت لا يشرحى لسك اسرجاء بحوله أن يسي عليه أحكاما
ولكنه أسرف في اصططاعه ولم يسلم له . وإنما فعل ذلك بغيره

فكان على الدكتور أن يذهب وراء النفسات التي قام عليها المفسدون بالمفعول كما
يلتفت وراء السكون إلى بطارد هذا النفس . فإذا هب وراء هدى فعله أن يتحرد عند

٢٦ (راجع الكامل للمصدر شرح المصنف ج ٧ ص ١٥٤ وما بعدها والانتقال للسوطي ج ١ ص ١٢ وما
بعدها)

(٢٧) في الأدب الجاهلي ص ١٠٩ - ١١٠

(٢٨) قد يتفق مع الدكتور على أن قصة ابن عباس بحمرة ، ولا حيز ثم لاتا محادل في المهج ، ولما
نجدل في النتيجة ، لأن الوسائل قد تتعدد وتكون النتيجة واحدة

الحكم من الإلف ، لعدم الشك الجديد وبوازن بفكره منها فيعاد إلى ما يرغب عمله من
النفس التام . وإلا فالنفس عند شكه لا سارحه . ومن ناحية رابعة . فالدكتور لم يدرم
مسهح النك ، لأنه يرى كثيرا من أحكامه على روايات من الأغاني وعبرها ولم يشكك
فيها .

ورعا قبل أن كلا من ديكارب وطه حسن اصطعبا منهجا صحيحا وطعاه بظيما
صحيحا إلا أن ديكارب وصل إلى النفس بصفحة معارفه ، لأن ما سلك فيه كان
صحيحا أما الدكتور فوصل إلى النفس باستعلان لأن ما سلك فيه كان باطلا .

قال أبو عبد الرحمن . في هذا معالطه . لأن ديكارب في البداية تناول مصادر معرفته
فكلها وجد أدنى شك في أحدها الفاشا وراءه ظهورا حتى وجد نفسه ولم يفعل الدكتور
هذا .

وبعد أمر خامس غاب عن نال الدكتور ، وهو أن التجرد عن كل شيء كان يعلمه من
قبل وشمال موضوع البحث مدهى حيا . لا معنى إلا التجرد من الإلف والعاده لكونها
تعلد ، ولبعض . ولكن هذا لا يعنى التجرد من المحجة العقلية التي سسد إليها إلهي
فمنه . من عانس لا افرص إليها صحيحه و باطله . وإنما تجرد لنبهها مدهى حال ،
ومعنى ذلك أن أحد المسد العقل لا سائها . والمسد العقل لنبها . ثم أطارده النفس في
لهي والاسباب إلى أن أصل إلى معنى قاطع أو طي راجح

وبعد أمر سادس . وهو أن الدكتور صرح بالاحد منهج ديكارب والتجرد عن عواطفه
الدينية . وهذا حكم بان ديكارب أولى بالاساع . هذا غير متجرد . كما هو معنى
المسهح . فكن غلله أن صرح بأنه لا يعتمد إلا على المسهح العقل الصحيح . ثم تعرضه
وسرته للفتول بحكم فيه . أو لم ير أن دسا نفوا . ا هانو برهانكم . وإنما طلب
البرهان عند النك ، ولو تجرد من منهج ديكارب كما تجرد من دسه لكان أعذر له في ميدان
الاستدلال .

وبعد أمر سابع . وهو أن ديكارب طبق منهجه على المسافرتنا . وهي يحصل بالدهى
متجرد اما موضوع الفعل التاريخي فمعتمد على مسلمات عقلية كصوره انتوار وعصمه

الاجماع . ومثل هذه الأمور يصعب التحرد منها وهي في قيمتها الاستدلالية في درجة
الحس ، ولو نادى ديكارت في يعطل الحس لأصبح سوفسطائيا . ولكنه كان (كما قلت)
متنزلا في الاستدلال ، لأنه واثق بحجته ..

والنبيه أن العلة الصحيح معدم على الاحتمال لأنه لا يخلو حق من احوال ، وإنما
يمحوى الاحتمال إذا فوس مرححات السك في صحة النمل . فعلى الدكنور أن تشر
معومات السك في صحة النمل لعصه ابن عباس دور أن مطلق لخاله فرص الاحتمالات
التي لا يلتفت إليها العقلاء على فرص أن النمل صحيح .

واحر دعونا أن الحمد لله رب العالمين . وسلام على عباده المرسلين .



العقل الحديث

من مفهومات العقل الحديث ما استطاعت به الشعوب الباقية ، وحافظت على فطرتها ، وسكرت لموروثاتها ، وعادت لا شخصيه لها ، لأنها تفكر بغير عقلها ومع هذا لعطب (هذه الباقية) بالخرقة ، والتحرر للحقيقة ، ومباينة التلذذ ، وكان في هذا اللعطب سوس على المحافظين ، وسوا أنهم مكبو الأفكار ، مأسورو العواطف (مفهومات العقل الحديث) ، وهي مفهومات عامة انضاد في العلم والنظم ، وأبررها أن الله تعالى عما يتولون أكذوبة أو خرافة ، وردوا هذا المعنى إلى غير العقل ، أو عدم الله به .

إهم سيدون بالعقل الانساني في رفض حقائق لدس وعربلتها وهي حقائق بطناس العمل دومها ، ثم يرفضون (حكم العقل) في امتهاب بلب الحقائق من مسائل (المسافرة) ، فتضرون المعرفة في دائرة الخس فكان هذا بابقضا سبعا ، فكيف يكون العقل حجة هناك ، ويكون غير مسئول هنا ، مع أن العقل لم يكن حكما في سحيص ديه ، والاحاطة بها ، حتى يقال بامروق من هذ ودك ؟

ومست دول الاتحاد في فرض مفهوماتها ، وحقنها أن العلم المادى يدفع في بعد امده ، واكسيف المجهول ونظر بالمجاهر المكبره ، فله بر الله فيما رأى

قال أبو عبد الرحمن في صريح الفرائح أن (عدم العلم بوجود الشيء) لا يعنى (العلم بعدم وجوده) هذه حقيقة يجب أن نسلم بها العقل الحديث لأن العلم حتى هذه اللحظة بكسيف كن يوم مجهولا ، ولو كان عدم العلم بامسئء كاديا في لعلم بعدمه لم صح للعلم أن يكسيف مجهولا ، إذ كيف يكسيف وجود ما علم بعدمه ؟

هذا تناقض ، والتناقض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم الى غايته لاسكشاف سرار الوجود ومجاهله . ومن يستمر بعد بأنه أحاط بكل شيء علما ، فكيف يقال بعد بأن الله (اكذوبه) ؟

قال أبو عبد الرحمن معاذ الله أن ينظر بأن العلم بالله (علم معاسفه ، وإدراك) مفروح لرواد الفضلاء (أو بالأعم) لرواد المجهول .

ومعاد الله أن يعلو بأذهاننا ما نقوه به المهزومون من بسى ملأ الدين يرون أن الله في يوم ماسكون في إحساس البسر إذا بعدم علم تحصر الأرواح
لأن الله لا يدركه الأنصار ، وهو يدرك الأنصار ، وهو اللطف الحير ، والذي لا يؤمن
بغير المحسوس يشارل عن أحسن حصائص الإنسان ، وهناك موجودات (لا مرأى في
وجودها) كالروح ، والموت ، والأبدي ، ولكنها لا يحس فلو كان الحس هو المعيار ما تختلف
عنه شيء .

وعدم العلم بالشيء (الجهل المطلق) .

قال (ديكارت) : ليس مع الملحد علم .

ومن لا علم له لا يصح له أن يحرم نفى أو إثبات ، لأن من لا علم به شك ، فهي
ثلاثة أمور :

١ - إيمان بالله ينبعث من العلم به . وهذا يكون المؤمن مستقيماً وهذا ما نهضت
للمؤمن حجة .

٢ - عدم إيمان بالله سبب من العلم بعدمه . وهذا يكون الملحد مسيئاً ، ولكن هذا
مالم يورد له الملحد أي دليل (فصلاً عن القول بأن حجة غير كافية ، فعلى كره
المحدث لا يعرف ، فهم من يستدل على (العلم بعدم الله) ، بل مستحيل أن يوجد
دليل على هذا المطلب ، وبرهاننا النعدي .

٣ - عدم العلم بالوجود أو العدم . وهو مرحلة شك عارضة ، وسببه في الاستدلال .
وكل ملحد إذا سألته برهانه لم يجد حجة أكثر من الصدح في أدله الموحدين .
والاستدلال على أنه لم يعلم بالله .

وبوصف الملحد عند هذه المرحلة (أغنى مرحلة شك) ولم يتجاوزها إلا برهان
لكن قدرته في ميدان الجدال ، أما هنا فقد رجع بلا مرجح ، وهو يحكم بما لحزم نفى
وجود الله ماوى من الحرم بوجوده . إذ لا دليل (للبيان) على لتعصير
إذن فملحد مشتبه من المستحيلات .

فالملحد اثنان :

متوقف حائر ، لا يحب الخوض في (حنيفة الألوهية ، وحارم) لا سبب مثلي ، ولكن
بالعتاد والمكابرة

ودعوى البهى لامر لها فى نفوس الملحدين . واياه ذلك طاهرتان .
أولاهما . أنه ما من ملحد (بهى وجود الله) إلا وثب غيره . فان عائد (فلم
نسب حالها) تهاقت وتحامق كمن يقول :
إن الشيء يخلق نفسه .
أو أن الخلق محض المصادفة .
ومن ست عمر الله محجوج بأن المؤمنين العتلاء (لم يرتصوا إلا الآله الكامل .
المبرأ من كل عيب ونقص .
فالملحد (على رعمه) لم ينف وجود الآله . ولكنه اس بآله دون إله . وكل من
حلا الله باطل . ولحاحه فى هذا ميدانها مباحب الواحدية وسائر الصفات .
والباقي - باطلا - يسعى هذا الكون سرا غامضا فى نفسه وسعجده تفسيره . وعلى
كلا الفرضين فلا فرار للخاطرة (البهى المطلق) فى المموس والعتول .
وأخرهما . (وهى سمة للظاهرة الأولى) أن الملحد (عمر المعاند) فلو من برهين
الموحدين لا يريج ولا يسريج . سرها دانيا . وسافسها لافلاسه من راحه النفس .
وبحانته الناسه فالت إن العتل الاوروسى الحديث ربيب العلم والاحسرع
والابداع .

وفى الواقع أن لالحاد فكرة انحطتها العرعابه . واصناف المنفس
ما سلما . لدره . ورواد القضاء . والمررون فى الطب والسر بح . والساب . والطسعه
وسنى الاحصاصات فند اسوا وجود الله . وهذاهم العلم الى ان لهذا الكون فوه
تصطه^(١) .

فان ابو عبد الرحمن سمرقنى ان (حمسه الاعمال) عمر فاسه (ندانها) من ناحيه
الرهان^(٢) . لا ان لها مرجحات من خارج تدو فى بلانه امور
١ - الحاحه إلى العميدة :

١٠ من كتب كتاب الله بنجلى فى عصر العلم (لحيه من العلماء الأمريكن . وكتب (العلم بدعو
للأعمال) نائب اكرسكى موريسون . وسع براجم الفلاسفه والعلماء تحذ ان إثبات وجود الله ثمره من
تبار معارفهم .

٢ معاد الله ان ساوم فى عمنسا ومعاذ الله ان شك فى الحق المبين . وانما هذا سرل فى الاستدلال
للانفاج

وهذه الحاجة تعرف بالرهان العملي . وهي فلسفة محضه للدين الاسلامي
قال (جورج سسيانا) إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية . ولكن هذه الخرافة -
نفسها - خير (مادامت الحياة تصلح بها) وصلاح الحياة خير من استقامة المسطوح .
قال أبو عبد الرحمن صلاح الحياة بعيدنا . أنها تسحق النفس - في استشعار
عظمة الله . ووجوده . وإحاطته - فيكون للانسان وارع نسق من وجدانه .

وحاجة الناس إلى العبيده - كما يرى (كانت) - تدور في كونها ضمايا لأصحاب
الأخلاق ليبالوا السعادة في العاقل والآقل . ولهذا رأى (سكران) و (فيجيه) تمدد
(كانت) أن الايمان بالله إيمان بالواحد . بمعنى أن الانسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه
واحد .

قال أبو عبد الرحمن لهذا قال سبيعا (ابن حزم) بن المفسر وهو كان على غير
ذلك^(٣) . ويقول - كما قال السبيح (مصطفى صري) - . الله موجود سواء أصلحت
أخلاق المحمم . أم فسدت . وسواء أسعد^(٤) أصحاب الفصيلة . أم سقوا
وإعنا أوردنا ذلك لتدليل على أن الايمان بالله هو الراحح (على كل تقدير) لأنه خير
باطلاق .

٢ - المحيطة والبخت :

يفترض أن الانسان ساك في وجود الله . ولكنه يؤمن - احتياطاً - بشئ نفسه العذاب
(على فرض أن ما يعتقد المؤمنون حق) .

وقد عرف أبو العلاء المعري من هذا الايمان في سببه المشهور من قال

قال المسحوم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت فلت إليكما
إن صح قولكما فليست بتادم أو صبح قولي بالخسار عليكما
ويعرف هذا الرهان عند العرب اليوم (بمراهنة ناسكال) وعلى فرض أن عقل
الانسان لا يمكن أن يؤكد وجود الله كما لا يمكن أن ينفى (ناسكال) أنه لابد من
الاحتمار من الايمان أو الالحاد . وهو احتمال حمى لا دخل للإرادة فيه فإما خيار^(٥) وأن
مصلحتنا في الاختيارين ؟

(٣) مداواة النفوس لابن حزم .

(٤) موعظ العقل

فدراهن على كل منها { حتى يسبن مدى ما يلحقنا من خساره . أو ما يحسه من ربح ، ولنكن المراهنة على هذا النحو :

(أ) مصر انؤمن - في هذه الحياة - العسك بالفصائل ، والأحد بالمع الروحية والعملية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية .

أما الثاني فمصره التحرر من الفصائل ، وتحليل المحرمات ، والحري وراء الملذات تعبارة ، والمحد الرئف مما يرهق النفس والبدن فالحساره - إذن - على الملحد .

(ب) إذا ذهبا إلى أن الله موحود صمنا حياة أبدية . ونعيا دأنا (إذا صحت حقيقة الايمان) .

وان لم تصح فهو احتياط ، لم نخسر به شيئا . أهـ .

وبرى (ابن الورير اليمى) ان إيمان الحبيطة سمع صاحبه يوم القيامة

قال أبو عبد الرحمن هذا إيمان الساكن . والاعان عن بياى السك وإنما أوردناه

تريلا فى الاستدلال ، وانه لا مسوع للاتحاد لان الايمان راحح على كل حال .

٣ - ضرورة العقيدة النفسية :

قال الدكتور (هرى لك) إنه عن مسسارا فى مصلحه يعمل المنعطين بيو بورك

ويط به وضع الخطط ومرافقه الدراسات الاحصائية المسحخصة لعشرة الاف نفس وأخرى

علمهم ما قدره (٧٣٢٦) احسارا نفسا . فكانت السحرة ان كل من يعصى دسا .

أو تردد على دار العبادة سمع مسحخصة أموى واقصل ممن لا دس به . أو لا براول أنه

عبادة (هـ) .

وقال الدس لس مدح الصعفاء . ولكنه سلاح الأفواء ، فهو وسيلة الخدمة الناسله

الى سهض بالاسان لمصر مند منه . المسطر عليها لا فرسستها . وعندها الخاصم

قال بو عد لرحمن كل مامضى عريله مفهوم الألوهية فى العقيدة العربية الحديثة .

ومنازبات بن الايمان ، والاتحاد بحلى فيها صدق هذه الكلمة لـ (فولتر) إذا كن امام

الفكرة فى وجود الله صفات فان فى الفكرة انصااد حمايات ، مد أن الناسنه بحسب

لحمات ، والاتحاد (دو) ان نحاول بدليل العباب { وهذه نكسه فى المفاهيم واعتول

وبعد تمحضت مفارنتى عن امور هذا موجهها :

(هـ) العودة إلى الايمان

١ - تناقض العقلية العربية في اعتبار العنل حجة - في إنكار حقائق الدين - وعدم اعتباره حجة في الإثبات .

٢ - أن حجة الملحد سلبية لأنها (عدم علم) وليست (علماً بعدم) .

٣ - أن الحس ليس معيار الحقيقة .

٤ - أنه لا يوجد ملحد مستقن .

٥ - أنه لا مبرر لفكره الاتحاد في النفوس . ويحتمل أنه لا وجود لها في الواقع لأن من يعنى وجود الله يشك غيره ، إلا أن المؤمن احتار الآلاء الكامل المبرأ من كل نقص وعيب .

٦ - أن للآمان مرجحات ، ولا مرجح للاتحاد ألبنة . بل للاتحاد أفاعه وآثاره السيئة .

٧ - أن العلم بصير الآمان ، وأن الاتحاد فكره انحططها العوغمائه

٨ - لا تكافؤ بين أدلة الآمان والاتحاد . ومع السرل في الاستدلال فإن للآمان مرجحات من الخارج .

ولو احترق العنل الحديث منطقته لآمن بأن الدليل العنل (على وجود الله) دليل مستند من الحس ودلالته من باب (اللزوم) . وأجوى الأدلة ما كان من هذا الباب (كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية) وما ثبت به فهو قطعى .

بيد أن الوضع الجديد لم يفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل بعنل على إثبات وجود الله ، لأن الله غير محسوس .

قال أبو عبد الرحمن : إن وجود الله سبب بالزوم العنل المبرع من الحس ، والمبادئ العنلية القطرية . وهذا اللزوم يعنى وجود موحود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره . وكل من عداه محتاج إليه .
فهذه وظيفة العنل .

أما الدليل الحسي أو العنل (على ماهية ذلك الموحود) وكيفية . وعييلها للآمان (فمستحيل ، لأن الله لا تدركه الابصار . ولا يحيط به العنول ، فالعلم به مستحده علم بوجوده لا إحاطة به . ولا يلازم من العلم بالوجود والاحاطة بالذات . ولما مال على ذلك ، والله المثل الأعلى - كما يلي

(لو رأيت سمعة - من رمل ، أو زمل ورماد ، أو فهمه مبلنده يخاف لوبه بون

الأرض - لكن ذلك دليلا قاطعا على أن أناسا حلوا بهذا المكان وسودوه . وقد قيل : إن العرة تدل على البعر) .

فسيشأن أن أناسا حلوا بهذا المكان . وهو (دليل على حبي قطعي) .
وهذا ما نطالب به جماعة الملحدين ومتكري دليل العقل .
أما صعه هؤلاء الناس وسعصع دونهم . وعسرهم غشيانهم وسحباتهم . فأمر قاب
الحسن ولعيان .

ونوجب القول بأن الله يعرف بالعقل . ولكن معرفة العقل لا تحيط بكنهه .



العقل المخلوق

(حين لوك) ورملاؤه - من طلائع الحسنيين في العصر الحديث
برون أن العقل كالصحيفة البيضاء ثم تنس عليها الحس معارفه . ويعبر الحس
لا معرفة للعقل .

وقال (رنه ديكارت) إن معرفه العقل أقدم من الحس وأن للعقل معرفه مستقلة عن
الحس ولم ينكر (أماتونيل كاست) فكره العقل المجرّد الخاص .

وقال هؤلاء العقلانيون والنقديون : $5 = 2 + 3$

معرفه عنده مجردة عن الحس لأن للعقل قوانين مكرّرة فيه بانقطره

ومن هذه : ثوبين قانون الدايه (الهوا هو) وبه أعرف أن الشيء غيره وأن الجزء
بعض الكل . وقد سرح مسيحيا إمام الديب ابو محمد بن حرم هذه الفكرة في مقدمه كتابه
(الفصل) .

ولقد ثقف بها مصادر المعرفة الشرعية .

وليد أساد الذكور عمر فروخ يسوق اس حرم للفيلسوف الألماني كاست

قال ابو عبد الله رحمه الله لا ريب في مسوق اس حرم لا أن الله كان سابوتا

أما (كانت) فقد كان عميق الفلسفة مستفيضها .

وحالف لعنلايس والنقديين الحساسون من أمثال (جون لوك) و (ديفيد هيوم)

وقالوا : إننا ما نعرفها أن $2 + 3 = 5$ إلا بالحس . لأننا عددا خمسة عددا من

بالسبب على ما احسبناه عددا ما لا نهاية وان لم يكن ما عدديناه في حوره حسا

فهذا النموذج للحدل الفلسفي في العقل اسرى المخلوق

وقد طائفه يسمى المعبرله أن العقل يحس ونسج . . . أساس محسوس على

أعمالهم بعنوانهم قبل الشرع .

وقال اهل السنة والجماعة لا حس في التكليف إلا ما سبحانه لسرع

فهذا النموذج آخر للحدل في عمل السرى المخلوق وقال جواهر الفقهاء إن

١٠٠. الاحكام السريعة سبلا . أو أوصافا مبسوطة . أو مناقشات . أو معاني من شبه
الحل . هذه الأمور يفهمها العنل ويرتب عليها وإن لم تكن داخلة في مدلول النص
المطلوب

وقال الزراع - وهم جماعة الظاهريون :

لا نستشئ بعقولنا . ولا نستدرك بها على ربنا وما كان ربك نسيا .

فهذا نموذج ثالث للجدل في العمل البشري المخلوق .

وقال أهل السنة والجماعة في أساء الله وصفاته :

الصفة معلومة . والكيف مجهول .

لأن العنل لا يدرك غير المحسوس .

ولأن الشرع يأتي بمحارات العقول لا بمحالاتها .

فهذا نموذج رابع للجدل في العمل السري المخلوق

قال أبو عبد الرحمن : إن لنا مذهبا نستخدم فيه عقولنا في الفلسفة والأصول والجدل

الحل .

وهو مذهب بلوياء وبلورياء لا أظن أن أحداً يستطيع أن يدفع عنه سره

ونحن نجعل مذهبنا في عناصر :

أولها أن للعمل السري المخلوق فوسى بعضه ونحفظه عن الصانع فلا نع في

محال .

وهذه الفوائين سلم بها كل عاجل . فهذا معنى قولنا :

إنها قانون لكل العقول .

هب أن قائلا يقول :

(إن ريدا في صباح يوم السبت الساعة الساعة تمام الموق في ١٣٩٣/١/١ هـ حتى

وعر حتى) أن من لم يرفض هذا الخبر يحسب ناعيا لأن في نور العمل يرفض أساقص

باطلاق .

قال أبو عبد الرحمن - رضي الله عنه - لا يهمني أن يكون هذه النواص من أدرك

لعمل المحرد الخاضع كما يقول ابن حزم وديكارب وما ليراس ولا ييسر ، أو أنها من إدراك

العمل غير المحرد من الخدس كما يقول لوك بهود وادحسب كوت وغيرهم من الحسنيين

والوضعيين) .

لأن هذا خلاف لفظي لا ثبرة وراءه .

المهم أن للعقول قوانين مسلما بها وكفى .

وباسمها أن وظيفة العقل ليست واحدة بل له عدة وظائف سنصطلح على تسمية كل وظيفة ونحصرها في محالها حتى لا يصعب في اللبس والداخل
فأول وظيفة العقل الإدراك والفهم .

قال أبو عبد الرحمن : حدها متى فائدة عظيمة سدد إليها الرجال وهي أن العقل لا يدرك إلا ما كان محسوسا ولهذا فأسد الناس إيمانا بالله سأل : به عالم بالله ولكن لا يقال : إنه مدرك لله وقد أكد القرآن الكريم ذلك .

وظيفة العقل الثانية تغيير المدركات ، والحكم لكل عمر بخصائص
ومبدأ التحليل الاندكاري يقوم على هذه الوظيفة وعمل العقل في هذا المجال يسمى
ذكاء ونباهة وندهنا .

وظيفة العقل الثالثة للسرع إدراك الصوص وفهمها وتعبير مدلولاتها .
فحين يفهم عن الله مراده ، فلا ينقص منه بأوحد ولا يزيد عليه ساس أو تحليل .
إسما يفهم معقولنا رتب ما في الكون على ما خلقه ربنا أو سر غه ولكننا لا نكف سنا
من ذلك ، لأن عولنا يفهم ونماز ولكنها لا تحلى ولا سرع
وثالثا وظائف العقل الحكم فاذا فهمنا ومايزنا حكمنا .

ومن هذه لوظيفة عدم معقولنا - ولا أقول يدرك - ما كان غير محسوس
فإنه (سبحانه) غير محسوس ولكن عولنا علمت به حكما لا إدراكا لأنها أدركنا
بالعقل غير المجرد عن الحس أنه لا مخلوق إلا بخالق .
فحكمنا : أن لنا خالنا - سبحانه - نشته عمولنا ولا تدركه .

ثم بعد هذا ما عساى الحسنة يقول إن فوائد العول ثلاثة لا رابع لها ألسه
ثم إن تحت كل قانون آلاف الصوايط والفواغذ وقد أساوا أهمها في مناسبات
سانحة - بحول الله -

فإن أبو عبد الرحمن أرفض بسده قول بعض المتحدسين إن لكل فاعده سواد
بل ليست غير التاعده فاعده إلا إذا لم يسد حها شئ ، ولكن ذلك سرطن هما
وجود المتصى ، ويخلف المانع .

البراهين الاقناعية

رد الاستناد القرآني على من يزعم أن اليه العلمية مربة حصه لالحداد بقوله إن الالحداد أفه بمسية وليس سبه علمة والدين كمروا بالله الحق لم نشأ كفرهم عن استقامه في التفكير إعا نشأ كفرهم عن عوح في العطرة وخطل في الرأي (١)

ويعول لعدم الفلكي هرسل كلما انسع نطاق العلوم كبرت الأدله على وجود حكمة خالفة قادرة مطلقة - (٢)

قال أبو عبد الرحمن :

ونصوص العلماء المماثلة لكلمه هرسل كثره يسعها من يريد لها في مظانها ، ومن الامور التي سقى القول بأن الله اكذوبه كما هو من مسلمات العقل العربي المعاصر أن الالحداد لامرجح له ، وقد رأسا هذه السائمة من قطعان القرب منك فيها الانحار والعلو وانهار الاعصاب لأنه لا امس لها من العصده وفيما مضى سنا انه لادليل للملحد ألسه على عدم وجود الله ، وانه لم نعم له دليل إساب وجود الله ، وانه في حاله سك

قال أبو عبد الرحمن :

ولسك ليس علما فلا نطل الساك على سكه ، فان لم يحصل له دليل سقى قطعى على المقصه انني سكت فيها فلا بد أن سرحح له إحدى المقصين بمرجح من خارج ، ولارب انه اذا سقى الشئ الحارم ووجد الظن الراحح فانه سحصل به المطلوب ، فهو إذن :

١ - يقين .

٢ - وظن راجح .

٣ - واحتمال لامرجح له .

(١) ركائز الايمان بين العقل والقلب ص ٥٨

(٢) الله والعلم الحديث لعبد الرزاق نوفل ص ١٩

١٠. إمعان النظر الراجح لها واجب ومقدم على مجرد الاحتمال وإنما سببها عن اتباع الظن إذا كان معارضاً يقيناً أو ظاهراً راجحاً .

قال أبو عبد الرحمن :

١٠ على فرض انه لم يست وجود الله وأقول فرضاً تترلا في الاستدلال ولا فمعاد الله أن
 ١١م في بعدنا . والله المستعصم فيما ينبغي فان الراحح وجوده بمرجحات من الخارج
 وهذه المرجحات تبدو في ثلاثة أمور هي :-

١. برهان الحاجة الى العقدة وهو المعروف بالبرهان العملي

٢ - برهان الحسنة والبخت .

٣ - أن العقيدة ضرورة نفسانية .

ونتناول كل واحد من هذه الأمور بالتفصيل .

٦ - برهان الحاجة الى العقيدة :

قال أبو عبد الرحمن :

وبرهان الحاجة الى العبيده امر فقاه اصحاب النظر والتعليل في الوحدة الدينيه
والسياسية والاجتماعية المترتبة على استبعاد الرقيب الغرب الواحد - حل سانه - وهو هذا
الملاحظ إنما بعد فلسفة للدين الاسلامي محصه ولن نحوضه لانه يستبد بها . ولأنه موضوع
مفصا ص فيه متسع لكلام الخرائد أو هدر الصحف بيد اسي احاول في هذا المثلث الخطير
ان يكون محي كلمه ومعناها دون محذلق وضع ليحصر الطريق لطالب الحقيقه وليكون
تعبير اسي حظوظا عريضه ان طلب وحدت . وهذا احدى من الأسلوب الأدبي العام
الذي يداعب العاطفة ولا يتلامس مع العقل .

قال أبو عبد الرحمن ههنا يقولون عن هذه الحجة إنها حرافة ، ولكن هذه الحرافة في الواقع خير ومصلحة ،

قال جورج مستانبا إن عموده الأساس قد يكون حرافه ولكن هذه الحرافه نفسها
 حرم مادامت الحياه تصدح بها . وصلاح الحياه حرم من استقامه المطلق ^(٣) ومعنى صلاح
 هذه هذه العموده أنها تستحسن النفس في استيعار عظمه الله ووجوده واحاطه .

۳۱. انظر تعريف الامداد ايليا معين حكم بكتاب الخواطر ليسكال بمرات الاسانه ۸۱/۲ وكتاب مسكول للدكتور نجيب بلدي ص ۱۵۷ قيا بعدها

فكون للانسان وارح شئ من وحدانه فيأخذ بحجرته عن السموط فيها لاسبغى على عسة
 من عصا السلطان ، وهذا هو الوازع الدينى الذي يحمى القوم والنظم وحاجة الناس الى
 العقيدة كما يرى عمايونيل كانت سدو في انها صيان لاصحاب الاحلاق لسألو السعادة في
 العاجل والآجل ولهذا رأى سكرتان و « فيخه » بلميد كاس : ان الايمان بالله ايمان
 بالواحب معنى أن الانسان اذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب

قال ابو عبد الرحمن ولهذا قال سبحانه : نو بالمتدين ولو كان على غير دسك ، وبهول
 كما قال الشيخ مصطفى صبرى الله موجود سواء أصلحت اخلاق المجتمع ام فسدت
 وسواء أسعد أصحاب الفسله ام نسوا وانما اوردنا ذلك للدليل على ان الايمان بالله هو
 الراحح على كل تقدير وانه لاسوغ للالحاد ولاسد لدول الاتحاد في فسوتها على المؤمنين
 ونحسبها بكل ظلم ، ولا اسانية في معاداة الله والفتك في المؤمنين لأن الايمان خير على كل
 التقديرات .

٢ - برهان الحيطه والبحث :

وهو أن يكون الانسان ساك في وجود الله ولكنه يؤمن احساطا لنمي معه العذاب على
 عرض ان ما يعتقد المؤمنون حقا وقد عمر ابو الغلاء المعرى عن هذا الايمان في بيئته
 المشهورين :

قال المجرم والطيب كلاهما لا بعث بعد الموت قلت اليكما
 إن صح قولكما فليست بنادم أوصح قولي فالحسار عليكم
 مراهنه بسكال :

على فرض أن عقل الانسان لا يمكن ان يؤكد وجود الله كما لا يمكن ان ينفيه يرى
 بسكال انه لا بد من الاحسار من الايمان او الاتحاد وهو احسار حسمى لا دخل للارادة فيه ،
 فهذا احسار " واس مصلحسا في الاحسار من فراهن على كل منهما حسمى شين مدى
 ما يلحق من حساره او ما يحبه من ربح ولكن المراهنه على هذا النحو

أ - مصدر المؤمن في هذه الحياه الحسك بالعضائل والاحد بالمتع الروحيه والعقليه مما
 يكسبه لصحه النفسه والبدنه . اما الثانى فمصدره التحرر من العضائل وبحلل
 المحرمات والحرى وراء الملذات العائره والمحد الرائب مما يرهق النفس والبدن والخساره ادن
 على الملحد .

ب - اذا ذهبنا الى ان الله موجود صنعنا حياة أنديه ونعيا دانها اذا صحت حقيقة الايمان وان لم تصح فهو احتياط لم نخسر به شيئا ^(٤) ويرى ابن الوزير المعنى في كتابه (اثار الحق على الخلق) ان ايمان الخطة يرفع صاحبه يوم القيامة .

قال ابو عبدالرحمن :

والصحيح ان ايمان الخطة ايمان الشاكين ، والله اعلم مدح المؤمنين المؤمنين والرسول صلى الله عليه وسلم يعود من السك ويعده في دعائه على الشرك ، وانما اوردها هنا تزيلا في الاستدلال وانه لا مسوغ للالحاد ألته وأن الايمان راحح على كل حال

٣ - العقيدة ضرورة نفسية :

ذكر الدكتور هنرى ليك أنه عن مستشارا في مصلحة سبيل المعطلين سوبورك وبيط به وضع المخطط ومراقبه الدراسات الاحصائية المستحصلة لغيره آلاف نفس واحرى عليهم ما قدره ٧٣٢٦ احصاءا نفسيا فكانت السجدة ان كل من يعنى دنيا او يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية اقوى وافضل من لادين له او لا يراول انه عباده - ^(٥) .
وقال :

الدين ليس ملحا للضعفاء ولكنه سلاح الاقوياء فهو وسيلة الحياه الباسلة التي نهض بالانسان ليصير سيد سته الماطر عليها لا عرسها وعندها الخاضع ^(٦) وبما من تلك الامور التي رد بها مفهوم العقل الحديث عن فكره الالهة أن أدله لموحدس والملحدين غير متكافئة ولهذا قال فولنير :

اذا كان امام الفكره في وجود الله عصبان فان في الفكره انصاده حماقات ، ولقد يحسوا الحماقات الالحاد دون ان يحاولوا بدليل العصبان وهذه بكسه في المفاهيم والعقول
قال ابو عبدالرحمن :

كل مامضى عريضة لمفهوم الالهة في العقله الغربيه الحديثه ومقدمات من الايمان والالحاد تخضت عن امور موجرها كما بلى :

(٤) العوده الى الايمان للدكتور هنرى ليك ص ٢٦

(٥) المصدر السابق ص ٢٩

(٦) قصه الطيعة الحديثه للدكتور بن احمد امين وركى نجيب محمود ٦٠٨/٢ الطبعه الرابعه

- ١ - يناقض هذه العقلة في اعتبار العقل حجة في انكار حقائق الدس وعدم اعتباره حجة في الاثبات .
- ٢ - أن حجة الملحد سلبية يردها ان عدم العلم بالشيء لا يساوى العلم بعدمه
- ٣ - أن الحس ليس هو وحده معيار الحقيقة .
- ٤ - أنه ليس مع الملحد علم وإنما هو شك وأنه لا يوجد ملحد مستغن .
- ٥ - أنه لا مفر لفكره لالحاد في النفوس ويحتمل انه لا وجود لها في الواقع لأن من سمي وجود الله نسب عمره الا ان المؤمن احسار الاله الكامل المبرأ من كل نقص وعيب
- ٦ - أن العلم نصير الايمان وان الالحاد فكره احططها العوامة
- ٧ - أن للامان مرحجات ولا مرجح للالحاد ألته بل للالحاد اقامه واناره اسسه في المجتمع وفي حياة الفرد وغايته .
- ٨ - لانكافق بين ادلة الايمان والالحاد .

الادراك العقلي

- مسأله وجود الله من مسائل ما بعد الطبيعة وقد قبل ان عالم ما بعد الطبيعة درج في عمر عبده ، ويرى بحر ان هذا العلم مسجل لأنه وراء حواسنا فنحن ان نترك بمصيبة ويعد من سقط المتاع ^(٧) .
- وكثيرون من المؤمنين والمحدثين لا يرضون الفلاس العقلي في المدارك . ويحتفون وجهات نظرهم في عدم هذا الرضى .
- قال ابو عبد الرحمن .
- ونحن ان نضع الصوائط التي يحكم بها منهج العقل في استدلاله على وجود الله وذلك على هذا النحو :
- ١ - أن الدليل العقلي على وجود الله دليل مستمد من الحس والواقع والخر به ومشق من مبادئ العقل الاولى التي سلم لها كل عاقل وهو يدل على وجود الله من باب اللزوم لعقل ، واهوى الادله ما كان من هذا الباب كما قال ابن سينا ، وما سب به فهو عظمى
 - ٢ - ان الموضوع المحدث لم يفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل العقلي

(٧) مبادئ الفلسفة ترجمه احمد امين ص ١٤ - ١٥ .

على اثبات وجود الله ، لان الله غير محسوس وعلى مذهبيهم هذا يقول : ان وجود الله ثبت بأدلة متفرعة من الحس فليزعم الاعمى به اما الاحاطة بذات الله فأمر لم يكتفه والعقل والحس عاجزان عن ذلك .

وباللزوم العقل المتسرع من الحس والمبادئ العقلية الفطرية ثبت وجود موجود واجب بوجود بذاته غير محتاج لعبارة وكل من عداه محتاج اليه فهذه وظيفة العقل ، اما الدليل الحسي او العقل على ماهية ذلك الموجود وكيفية عملها للعبارة مستحيل ، لان الله لا يدركه الابصار ولا يحيط به العقول فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا احاطة بذاته ولا تلامس العلم بالموجود والاحاطة بالذات . ولك مثال على ذلك ولله المثل الاعلى - كما يلي لو رأينا سفينة من زيل او رمل او رماد او فهاهم مبلد بخلاف لون الارض لكان ذلك دليلا قاطعا على ان اناسا حلوا هذه المحل وسودوه وقد قيل ان النمره بدل على التعبير . فتبين وجود اناس حلوا هذا المكان وحلقوا تلك الآثار - دليل على حسي قطعي وهذا ما يطالب به جماعة الملحدين ومنكري دليل العقل .

أما صفة هؤلاء الناس وتسحيص دوائهم وعسرهم بتسمياتهم وسحابتهم فأمر فاب الحس والعبارة وهذا هو حر القول بأن العقل يعرف الله ولكنه لا يحده

٣ - لا ريب ان في بعض الطرق العقلية مخاوف وانها غير مأمونة ومن تلك الطرق ما يسميه علم الكلام بالمطالب السبعة (٨) .

وماسي على مثل هذه المطالب فكما قال ابن سبويه - رحمه الله - اما ان يطعن المستدل على ضعفها وما ان يلزم لها لوازم معلومة الفساد في التسرع والعقل (٩)

٤ - تسحب أدلة وجود الله وتعارضها برؤود الملحدين فمنها ما سترده ومنها ما ستره ولن يخرج عن شرط سحر الاسلام ابن سبويه فلا عقل الا ما انقضت العقول على صحته وكان شرعيا .

قال ابو عبد الرحمن ولا يعجز قائل ان اتفاق العقول مطلب معتبر فان المبادئ العقلية الفطرية مفعول عليها ولا سكرها الا من عتب له شبهة افسدت عقله وبطوره

(٨) راجع كتاب ايات الله في الأدق للاستاذ محمد احمد العدوي ص د - هـ

(٩) موافقة صحيح المفعول لصريح المفعول لابن تيمية ج ٦ ص ٢١

برهانان نفسيان

إذا لامستك بقعة من صحاب الله وهرعت إلى بيوت الله مؤدبا صلامك فانه يمثل امامك كل شيء سببه منذ ان تكرر بكثرة الاحرام فان لم يكن معه شيء سبته فانها تمثل امامك ذكريات الطفولة او تمثل امامك الاعداء التي سواحدة بها عاتبا عليك . او تمثل امامك المحجج التي سرخص بها مخالفتك في رأي ما وهكذا وهكذا لا بد من احساس بشعك عن صلاتك حتى ولو كانت بكه يسدر ابنسامك في الصلاة ولو لم يكن في صلاة ما مثلت امامك .

الا يرى في هذا دليلا على ان وجود الشيطان حق وان ابليس مسيطر عليك بوساوسه وان الخراف في الآخرة حق ، انه برهان نفسي لا مبره فيه بدليل انك لو كنت في حلسة ساعره لكنت في وعي تام بحلستك معاغلا معها عاتب التفاعل ، انك ان في هور ابليس يريد ان يذهبك عن غرثك فكيف يذهبك وانت في هو ؟ ان المصغر لا يصغر

وان المرء اذا حربه امر حق فندد الى ربه اما بدعوات من الشايط واما بتلاوه قران واما سجادات لله . فلا يكون هذا برهانا نفسيا اخر على وجود الله ؟ احل اهم يقولون : وجود الظما دليل على وجود الماء وان في الطعما الى الطاف الله وكفه ساهده . ذلك ان احدا يقاب بعسان يعني عقله فمحس بالموت او محس بغير نظر انه احله ففسح نفسه سجا عظمه وبحاف من الموت وليس ذلك خوفا على سباب له كترعت لفظالم بحلف لم مالا وسترئهن اسد افلاسا من طيور بلا وير . ولكنه بحاف ان يلقى الله بأوصار ومعاص كالجمال وسوف في نفسه ان يحا من الموت ليعود الى رسده ، انه برهان وجود الله وهذا الخوف تدارة من الله .



البرهان الأنطولوجي " الوجودي "

ان ديكارت الذي دعا الى اقامه المناهج العلمية في البحث والتأليف على ما شيع من الافكار الواضحة المسمية اصططع اليك في بلبي كل حقيقة بحث لا يتلفنها بعليدا بل بالغريلة والنقد :

وَصَبِحَتِ الحَقِيقَةُ عِنْدَ دِيكَارْتِ اليَقِيْنُ بِأَنَّهُ مَوْجُودٌ لِأَنَّهُ يَفَكِّرُ ، أَيْ أَفَكَّرْتُ ، أَيْ مَوْجُودٌ .

وحقيقته انا افكر اذا انا موجود سي عليها ديكارت هذه الامور .

١ - انا ناقص لاني وانا افكر كسك والسك ادنى مرتبة من اليتيم ، فهو ناقص ، وانا متناه لاننى كل لحظة اعرف ما لم اعرفه قبلا .

قال ابو عبد الرحمن المساهي هو ما يعمل بتحدد الاصناف او السلوب واللامسهي هو ما كان مكماله بحيث لا يفيل بتحدد صفة لم تكن له قبل ذلك .

لمسهي ماله ول واعر واللامسهي ليس له اول ولا اخر

٢ - لدى فكره الكامل اللامسهي في حمله افكارى لاني عرفت اني مساه غير كامل وب اعرف ذلك من نفسي ما لم يكن لدى فكره عن وجود اكمل من وجودي عرفت بالقياس اليه ما في طبعني من عيوب .

قال ديكارت في التأمل الرابع :

حين اعبر نفسي ساكا اي حين اعبر سينا ناقصا يعتمد على سواه معرض لذهي بقره في العبر و بوضوح فكره عن موجود كامل ومستعمل عن غيره اهـ

قال ابو عبد الرحمن والمطلق الصوري تقدم برأى القسمة العقلية في فرض الاحتمالات فاذا تصور ان فلانا كامل من بعض الوجوه كان عدم القسمة العقلية التصورية لتصور لاصداد ذلك بكامل من بعض الوجوه ، او ان يكون معلوم الكمال من جميع لوجوه فكامل مطلقا وغير كامل مطلقا وكامل من وجه او من بعض الوجوه هي عدم القسمة العقلية . فذلك دليل على ان الفعل لا يتصور سنا الا ولده فكره عن اصداد ذلك لشيء .

٣ - بصوري لكامل عمر مساه ليس مجرد تصور في ذهني لاجتيفه له في الواقع بل وجود الاعظم الاكمل في الحقيقة اكثر من مجرد وجوده في الصور ، لاني اذا بصورت كاملا ومن مقتضات الكمال الوجود وعمر الموحود عنه في النفس فكيف انصور كاملا ماكن عمر موحود ؟!

ولان تفكرى سنترم اسياء افكر فيها د لا وجود لفكر لانكون تفكيرا في شيء .
٤ - بصوري لكامل لامساء من الذي اودعه في عفتى ؟ لاند ان يكون واحدا هذه الافكار كاملا لامساها لاني است في معنى اني ناقص مساه ، لان معشدي عن كمال لامساء لانمكن ان يصدر من عمر لكامل المساهى الذي هو انا ومن فواين العذل ان ماهو اكبر لايمكن ان ينتج عما هو اقل .

٥ - اذا فوجود جوهر (١) لامساء ارلى مره عن العمر قائم بدانه محيط بكل شيء عاذر على كل شيء حقيقة بفتنه بديهية في منتهى الوضوح والتميز .
وقال ابو عبد الرحمن : لعمري عنى عشاق الحقيقة امورا :

اولها :

اني محيط بتعريف دكارب كسميه الله جوهر ، وان لم يكن تعبيرا سلفا وهذا لا يعرف من دكارب المسحى فلا يحدد على حواسي السامعون ذلك وحفاظي تعريف دكارب او عمره ضروري حتى لا يكون ليس في فهم مذهبه ، واحظر الاساء الكفر ، ومع ذلك فحاكى الفكر ليس يكافر .

وثانيها :

١ - نداد هذا الدليل الوجودى من (١) الى السح مصطفى صبرى كنهم لم يفهموا هذا الدليل .

الذين حكوا ايضا هذا الدليل لم يصوره على التصحيح فارت ان شمع ما وقع من ملاحظات ذكرت هذا الدليل معتمدا على ترجمه تأملات ذكرت للدكتور س عثمان

١ - عبارة الجوهر ترد في كلام الفلاسفة قديما وحديثا ، وهي تسميه غير شرعية والله لا يوصف الا بما وصف به نفسه سبحانه وتعالى

أمين وكمال الحاج ، واستخلصت من ذلك الصورة الصحيحة لمذهب ديكارت بالنظم
الذي سبق ، والله الحمد على ذلك .

وثالثها :

أسي شديد الايمان بما نورد في دراسنا الأصوليه من أن حكمك على شيء فرع
صوره ، وأن الأساد الكبير لعناد رحمه الله لم يعط الا صورته مسره عبر متكامله عن
هذا البرهان في كتابه (الله) فكيف ينسر الحكم له أو عليه قبل تصوره بكمال بدرجانه ؟
ورابعها :

أن هذا الدليل سمي وجوديا لأنه مبني من وجود الالسان بل من أحص حصائنه
وهو التفكير كما مر أنها وسمي أوطولوجيا لأن لعنسن أسلم الأوطولوجي هو الذي
صاعه في صورته الأولى ، ولكن ديكارت جعله حصنه علميه وتوسع في مسرجه
وخامسها :

أن هذا البرهان سمي بالبرهان الوجودي أو الأوطولوجي أو برهان الكمال
أو الاستكمال أو المل الأعلى أو الاستعلاء ، فاعلم هاهه سميات لعرف مدلالونها في
كتب الفلسفه .

وسادسها :

أسي سأذكر جمع لا غراضات والاسادات الورده على هذا برهان به احقق ما تصح
في خضم ذلك العراك العقري .

وسابعها :

أسي مبني في مبسوس الدس ما عباد مبني ذلك البرهان أو مسه . ومقرر الحكم في
لوصح أن هذا برهان لاسات وجود الله من لباحه اعتمده لم يكن من طرق لسيف هل
نستدل به أم نرده ؟!

وثامنها :

أسي ملابط بعض ، لأسئله الى كيف عن غوامض ذلك لبرهان لسحلي صورته
الحقيقه وبأدى هذه النقطه الأخيرة .

تساؤلات في هذا البرهان :

قال أبو عبدالرحمن ،

لا مراء في أن في طسعة الفكر الانساني الجليليه استكشاف العبل والأساب فأنما الفكر
لدى فكرة اللامتناهي فمن الذي أودعها فكري ؟
يعول ديكارت هو الله الكامل اللامتناهي ، فأنى الاستعارات هكذا ؟
ولماذا لا يكون هذه الأفكار تحففت بواسطها من صميم أنفس ؟
ولماذا لا يكون هذه الأفكار تحففت من محطها ووسطها ووالديها أو أي شيء آخر في
هذا العالم ؟

ولماذا كانت هذه الأفكار لم يحتمى لا بواسطه موجود غير العالم ؟
ولماذا اشترط لذلك الموجود الكمال واللامتناهي ؟
الشيء لا يخلق نفسه :

لو كانت فكره الموجود الواجب لكامل اللامتناهي مسعته عن عمرى مسعته بفعل لما
كنت نساك في شيء ولا أنسهي سنا ولا أفسر إلى كمال . كنت اخلق نفسي على مسهي
الكمال ولكن هذا لم يحصل لأمر :
أولها :

أن معرفى سرى في كل يوم في مراتب الكمال فهذا الارتقاء في المعرفة دليل على وجود
العص فيها بما جعل الحفظ يسير فيها ، ففى طسعه لاسان اساء كبيره بانموه لم
سحتم بعد فعلا وكمال حيث هو وجود لنموه والفعل في ن واحد وهذا ليس إلا الكمال
اللامتناهي .

وثانيها :

أن معرفى منها رتب في مراتب الكمال لا استطع أن تصورها لا مساهد بالفعل
لأنها لن تبلغ درجة ليس بعدها من زيادة .

وثالثها :

أن استمرار وجودى من الحظه إلى اخرى يحتاج إلى تعليل فكونى موجودا منذ الحظه
إلى اخرى ليس سنا لكونى موجودا الآن ماله يكن معه فوه تحففى حيث حده . لو كنت
حسب نفسى في سدد لوحب أن احلمها من حده في كل الحظه عمر بى ولكن اساهد ن
لاسان محكوم بحتمات القدر فبذنى يحلى نفسه يستطيع أن يحفظ به عومه هـ على .
فهل ثمة من يدرأ الموت عن نفسه ؟!

ورابعها :

أن الحكم بأن الشيء لا يخلق نفسه بديهية عقلية .

الكمال من الأكمل :

ولا يمكن أن يكون فكره الكامل اللامساهي حاصله من محطتي ومجمعي ، لأن هذه الفكرة حاصلة من عريضة العمل لدى فان حصلت الفكرة من مجموع محسوساتي وتجاذبي في محط هذه الحياة وذلك المجمع إلا أن محطتي لم يودع في تلك العريضة عريضة العمل ففرق بين هذا وذاك .

والله الذي فيها قطعا ليسا عنه في حفظ وجودي أو حتمي لأنها نفسان . وفي وجودها لا يملك دعوته وجودي . فكيف بسطوعان حتمي ولا سبطعان حفظ الخلق ؟ .
ن موسى ليس بفعلها فكذلك حتمي . ولا محور لي ن نوهم عملا كبيره أخرى معاوب على تجاذبي وينتج من إحداهما فكري من صفات الكمال ومن الأخرى فكري عن كمال آخر سم من مجموع هذه الكمالات فكره الكمال اللامساهي التي استسها إلى الله ومعنى هذا أن جمع هذه الكمالات يوحد حتمته في جهات الكون ولكنها لا سم في موجود واحد .

لا محور لي هذا النوهم لأن لكمال اللامساهي من منوماته الواحد أو لساطه أو امتناع المفارقة .

لكمال اللامساهي هو ن يوحد في موجود واحد فان تفرق في موجودات لم يكن كل موجود منها كاملا ، ففكره لكمال اللامساهي يحرم اد بصورها بها في موجودات متعددة قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مفرد الطريق من يقولون باسمه الواحد وممكنه ، ومن أهل وحدة الوجود ، وليس معنى هذا بكار لأسباب ولعلل وان التي ، تحدث من هذه عوالم ، وبكى ما لا يصح قطعا ن لا ينف كل لعوامل عند لا مساو واحد ، وإقصاد هذا في برهان العلية لدى سذكره مستملا إن أعانني الله وفتح في عمري وبالله توفيقه

وبما نف أن يكون في العالم جهة واحدة فيها لكمال اللامساهي وحب صوره ن يكون ذلك الموجود اللامساهي موجودا في غير بعالم سمر عليه يكن صفات لكمال انطقه للامساهة لأن الكمال لا ينتج إلا من أكمل .

إذن فالكوجيتو الديكارتية تمخضت عما يلي :

١ - أن ديكارت يفكر .

٢ - أن ديكارت موجود .

٣ - أن الله « الكامل اللامتناهي » موجود .

٤ - أن العقل الشرعي نور فطري فهو لمصدر الأولوى من مصادر المعرفة ، ومعرفة بعينه لأنها مستمدة من الكامل اللامتناهي . ومنه على « صدوقية الله » كما في تعبير ديكارت « والله أعطاء العقل لدرك به الحقنة . فلأنه أن يكون معرفته بعينه . لأن الله لا يحدهما . لأنه الكامل اللامتناهي .

قال أبو عبد الرحمن مصادر المعرفة التي سجنها علم المنطق كبره . إلا أن الخلاف في أولوية بعضها من بعض وكونه حكما على بعضه المحصلات بلعلم . فالمصدر الأولى عند (المفسر) كتابهم فإن كان يهوديا فالنوراه . وإن كان مسيحيا فالإنجيل . وإن كان مسلما فالقرآن والحديث وإن كان باطنيا فنقول الامام المعصوم وهكذا والصوفيون يقدمون مصدر الانظام والكشف والاحلام والاسرافه وطهرا كبر عندهم التخريف .

واعتلاسون بعدمون معارف العقل حسب صوابه . والمادون وأهل المنطق الوصفي بعدمون معارف الحس والمحركات ومحرفو الأدب يقدمون سب السائر . والحسابيون وإن اختلفت سمياتهم يهزأون بكل هذه المصادر .

قال أبو عبد الرحمن والذي يدعي الله به أن لكل مصدر وطنه . والعقل لا يحل سنا منها . ولكنه قد يحل بعض ما نسب لها من معارف يكون ادعاء كادما . وبعضه حارمين بأن العقل نور من الله غير محجور عنه الوصول الى حقيقته الا أن ربه في درج الكمال رهن حوه الطبعي والساني . رهن مكسبانه من العراير الفطرية والمعطيات الحسية والشجرية وما أشبه ذلك .

وهذا قاسا فنقول العقل هو الحكم على المعارف النفسه التي سبق من المحسوسات والبرهات العلميه . لأنه الذي غير صحيحها وسنمها ونكفي انه من أهم شروط التكليف . بل كنها يعود إليه وحر معارف العقل ما يستمد من غريره الفطرية المنبثقة في احتياجه إلى الاكمل ايضا . فما صدر عن الكمال المطلق من خصوص سمعه أنبها

المعجزة الكونية والواقع التاريخي الموارد ومعجزة القرآن المعنوية العظيمة ومعجزة الأمية في
السريع والحقائق القطعية التي يعجز عن تحصيلها بواضع البشر فكيف يأمن لم يس
كنا ، ولم يحطه سمه ، ولم تتلعد على دثاره ، ولم سل مؤهله في حامعه ، ولم يكن له
أسفار ، وما كان أعداؤه تنهونه بكذب .. صلوات الله وسلامه عليه ؟

قال أبو عبد الرحمن :

وإذا فمحصلات العلم بالترتب الذي نره ، وهي أن حقائق الشرع حكم على كل
مصادر المعرفة ، سرطه أن سب يلعبها عن الشارع وأن يصنع الدلالة وهي حقائق بعينه
قطعه نهائه ، لأن العمل كما فلا يدرك مقصده ويدرك حاجته إلى الأكمل ، وقد تأيد له
بالمعجزات التي ذكرناها أنها أن هذه الصوص صادرة عن « الكمال المطلق » فهو
مضطر إلى الاستسلام لحقائق الدين فان عبت له سبهه سبكه في شيء من حقائق
الدين عاد إلى ضوابطه الأولى :

١ - مقصده .

٢ - إيمانه بالكمال اللامتناهي .

٣ - احتياجه إليه .

فكيف يدعي الكمال من كان ناقصا ؟ وكيف يلعب حقائق الشرع من يعلم أنها من
الكمال اللامتناهي ؟ وكيف يستغل عنه بالمعرفة من كان محدحا الله ؟

حقا أن العمل ناقص مقصده إن ساسي ضوابطه الأولى ويزن فلسف اسراع في أن
العمل يحصل للعلم وإنما السراع في احكام ضوابط العمل وفوائدها وفي غير هذا مجال
التسبط .

قال أبو عبد الرحمن ولا ناحس على احد يعزى بالكمال من حششته الأنوثة .

قال أبو العباس ابن تيمية - طيب الله ثراه :

« وسبب معنى الكمال قد دال عليه القرآن بعبارة مسوعة دالة على معان متضمنة هذه
المعنى فيما في القرآن من اسباب الحمد له وتفصيل محامده وإن له أمل الأعلى وإسبب معاني
اسمائه وبحود ذلك كله دال على هذا المعنى ، وقد سب لفظ الكمال فيما روه اس أنى طلحه
عن اس عديس في تفسير « قل هو الله احد الله الصمد » أن الصمد المسحق للكمال
وهو اسد الذي كمل في مؤدده والسرف الذي قد كمل في سرفه إلح

البرهان الوجودي على المحك .

فكره الكامل اللامتناهي قال بها « أسلم » وانتعدها عليه « حويلون » في كتابه « الدفاع عن الأحمق » وكان أسلم كبير لسكنه للأحمق ، ويعنى به الملحد وقال به « سب أسلم م » وانتعده عليه وقال به الأسقف كيريري « أرسيم » وقد أعجب به كل من المذكور عثمان أمين والأسناد العقاد وانتعده المذكور محمد البهي ، والشيخ مصطفى صبري . وفيها توماس الأكويسي فلم يعترف بصحته . وكذلك الحرسيون من أمثال توماس هوبر وحاسدي وأبولد وغيرهم من اللاهوتيين ، إلا أن الذي تصدى لبعده هو عماونيل كات واعتراضاتهم على هذا البرهان كما يلي

١ - لا مساحة في تصور العقل للكامل اللامتناهي لأنه متناه غير كامل وبكسر الواحد بالمعنى العقلية أمر مسلم به ولكن هذا لتصور لا يكفي في إثبات وجوده ويقول ديكارت ن تصور الكامل اللامتناهي مستحيل على فرض كونه غير موجود مردود بما يمرر في المنطق أنه لا حجر في التصورات !

ألا يرى أن الصور فيه مسع للموجود والمعدوم ؟ وإن فالوجود وجودان وجود في لتصور ووجود في الخارج أي الواقع ومعنى هذا أن الذهني تصور المعدوم موجود فيكون موجودا في الذهن معدوما في الواقع .

٢ - ما شبه هذا البرهان الوجودي هو استحالة اعتماد أن الله غير موجود وأن وجود الله شيء لا يفصل في تفكيرنا عن اعتناقه بالكمال ولكن الديهي أن عدم قدرنا على الاعتماد في عدم وجود الله ليس مساوياً لحسبها للاستدلال على وجود الله وأن عدم هذا الانفصال في تفكيرنا لا يثبت أن هناك عدم انفصال في الواقع .

٣ - غير مسلم لأهل لدليل الوجودي ن الوجود حسبه كمال لأن كلمه موجود وهي تبدو كأنها محمول إلا أنها في الحق ليست من المحمولات إن الوجود معناه وضع الداب ، قال كانت :

« إن تصور عشرة دولار شيء ، ونقول بأن لدينا عشرة دولار في محفظنا شيء ، آخر ومن الناحية لتصوره لا اختلاف بين الدولار لعشرة اموجوده والدولار العشرة المتصوره والاختلاف الوحيد هو أن الأولى موجوده بين الدولار العشرة المتصوره التي تتصف بنفس الخصائص وينفص صفات المال غير موجودة .

٤ - إنبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كيال وإنبات جمعه كل كيال يتوقف على كونه موجودا فهذا دور ومصادرة على المطلوب لأن الشرح هكذا . « الله موجود لأنه موجود » في قواعد منطق « صدق النص الموجه مشروط بوجود موضوعها » .

٥ - ديكارت مخطيء في نظوره « لامتناهيا » لأنه يمتنع على العقل تصور اللامتناهي قال أبو عبد الرحمن :

الاعتان بوجود الله ووجدانيته وكياله فطره ضروره . والاعتان بالله يعني عن الأدلة المنطقية ولكننا نرى هذه الأدلة العقلية بعد في إضاع من عبرت فطره واعتبرت عمله انسيبه . وما أكره هذا لصف يوم . والاعتان بوجود الله هو معتد من سلمت فطره كما أنه معتد بعناء البارزين في السريخ ويطب والناس اما الاتحاد وخاصة في شرفها العربي فهو مرله الفصاحم الدس يعالوا على الفطره . ولم يصلوا إلى مستوى العارف بأسرره الكون المكتمل حقائقه من علماء الطبيعة . فساخطوا حيارى بأنهم سيطحنهم وعاطفهم معا والاعتان بوجود الله نصمه لنا لفتاب لمران الكرم السريعة . وبما بدأت بالدليل الأبطالوحي وهو - على قوه مافيه من إضاع - من أضعف الأدلة لأضعف معمول الشاكين من القوي فالأقوى .

ودليل على ان الاعتان دس العلماء تلك النصوص الكثيرة من كلمات هؤلاء المحتضين في سبي معارف الطبيعة بوجودها الاعتقاد بأنه حالي له لكن منطق وهذا « بوري حاريس » رند انعماء الأول يعني هذه الخسعة ساهد عنده لا برؤيه بصره ما سأنه الملحدون : هل رأيت الله ؟

والاعتان بالله سيدل عليه في مباحث الأدلى سبي لدلائل . ثم يعتد بحاس فطره من يعرفون بحالي عبر الله بكماده لعناء او المقصوده و لطبعه . وذلك في بحاس الأخيرة ولقد علمت من جدل سنجي نبي محمد « الانصاف » فامحن الأدلة سبي تصح الاستدلال بها على معصدي فلا أركس إلا إلى اصلها وأقواها وأظهرها وسأحصى بالاعراض الحد الواقعي وسأمنحه انصا حتى اعرف وجهه لأن المراد من طول الحد عرله الأدلة وارحو الله أن سئل بذلك موارسي إذا لمسه وأنا افتر ما أكون إلى عفو ورحمته . وحري بمن طلب الحقيقة أن لا يشوي سهمه !

وهذا البحث في إثبات وجود الله وإن طالت دويله لى إلا مقدمه لما كسبه غيرنا
وما سكتنه نحن من مباحث في السربع لا فى العنده لأن المستعصين بدين الله غيره
لا يعرفون بأن الدين حق حتى نسم عليهم الحجه بأن الله حق ولهذا قال بعض
الملاحدة : إذا ثبت وجود الله سهل الايمان بكل شيء !
مناقضه الاعتراض الأول :

موحر هذا الاعراض أن تصور الكامل اللامتناهى لا يلزم وقوعه ، لأن لدى تصور
المعدوم موجودا ولا ححر فى التصورات ، فمعنى هذا :

أن الكامل للامتناهى أى الموحود بطبعه الحال قد لا يكون كاملا كما لا متاهيا موحودا
إلا فى الدهش دهش ديكارت أو غيره ، ولا نرم أن يكون موحودا فى الواقع إلا بدليل ححر
دليل غير محرد هذا التصور !

فانصح أن الدليل الانطولوجى لانه وجوده إثبات وجود الله بل إن وجود الله إذا
سب بدليل آخر فإن هذا الدليل الوجودى يحد فى إثبات أن له صفات الكمال لا اما
بصدد اثبات وجود الله لا اثبات صفاته .

قال أبو عبد الرحمن هذا اعراض مستقيم ، ولما بعده من ضعف فى سب لا انه
اعراض على غير دعوى ديكارت اعني أن وحد الخطأ فى هذا الاعراض
« شيء واحد هو سوء الفهم لدليل ديكارت » .

هذا الاعراض يدفع فهمهم الذى فهمه من دليل ديكارت ولكنه لا يقوى على دفع
مافهمه ديكارت وأبو عبد الرحمن معا من دليل ديكارت نفسه !

إن ديكارت وأبو عبد الرحمن عرفا أن من طبعه فكرهما البعض لأشياء سكال ، ولأنهما
سرفيا للكمال وطبعه ، ففما أن هناك شيئا مطلقا لامتاهيا وليس هذا محرد حمال ،
ولكنه حكم واقعي مستمد من طبعه العقل وبصوراه وقد فدا أن التسمه العقلية أى
مكرر الواحد يحصر الاحتمالات من ظاهريات الفكر ومبار لعلط عند « كاس » -
الاصافه أى سوء لفهم لهذا الدليل - شيء آخر هو « الشاس مع انقارى »

ألا ترى أن « كاس » نفس فكره الكامل اللامتناهى فى عقل ديكارت بمأله
الدناير فعال .

إذا بصورت عشرة دنانير لم يلزم من ذلك أن يكون تلك العشرة موحودة بوجود الشيء المتصور غير محكوم .

وجوابي عن هذا :

أن وجود الشيء المتصور غير محكوم دعوى صحيحة ، ولكن نقول أيضا ما نختتم بصورة لابد أن يكون موحودا فعشره الدنانير غير محكوم بصورها فوجودها أيضا غير محكوم أما الكمال المطلق فتصورنا له محكوم ، فإن من أمعن النظر في تدرجات الكمال في الظواهر الكونية ليرى حتما أن تصور الكمال المطلق ، لأن طلب العلة الكافية من قوانين العقل في بحثه عن حقيقة قال « لاسيز » في « الموندولوجيا » التي عرّفها الدكتور جورج طعمه ص ١٢١ « أن عمليات عقلنا تقوم على مبدأين كبيرين مبدأ الساقص الذي بالاسناد أنه يحكم باعطاء على ما احوى ساقصا وبالصححة على ما هو مصاد او ساقص للخط ومبدأ العلة الكافية ، الذي بالاسناد اليه يعتبر أن أي امر واقع لا يمكن أن يوجد أو يتحقق بالفعل وأنه قصه لا يمكن أن يكون صححة الا اذا كانت هناك علة كافية او حيث وجودها على هذا الشكل دون سواء . مع أنه في أكثر الأحيان لا يمكن مطلقا أن يعرف هذه العلة » اهـ

والعقل لما أدرك نفسه ورفى للكمال سمى أنه سمى هذا الكمال من كمال مطلق فوصح الفرق بين المسائل التي لم يفرق بينها « كانت »

وقد أحاط الاسناد العقاد بحجاب آخر ولكنه غير باهض فقال « نستطيع أن تصور عشره دنانير دون أن نسلم وجودها في الحسنة ولكنها لا نستطيع أن تصور كمالا لا مرید عليه ثم تصور في الوقت نفسه نفسا لا مرید عليه لأنه معدوم » اهـ

قال ابو عبد الرحمن :

هذا وارد في غير محل النزاع ، لأن « كانت » وعمره من مفاد الانطولوجيا لم يفصلوا بين « الكامل اللامساهي » وبين « وجوده » في التصور ، فحائر أن تصور كمالا « لا مرید عليه » بأن يكون موحود ، وأن لا تصور نفسا (لا مرید عليه) بأن يكون معدوما ولعل من الأنسب أن حاور العقاد بلسان « سيمانويل كانت » فالتكم ذلك الحوار قال العقاد :

لا نستطيع أن تصور كمالا لا مرید عليه ثم بصورة في الوقت نفسه نفسا لا مرید

عليه .

قال أبو عبد الرحمن :

معنى هذا إما إذا تصورنا كمالا لا مزيد عليه فلا بد أن نتصوره موحودا لأن المعدوم غير كامل .

فقال « كات » :

نعم هذا صحيح ولكن لسا في هذا سارع . بل تنق معك على أن من تصور لكامل المطلق فلا بد أن يتصوره موحودا ولكن البعض سم أن « الكمال » اللامسا هي والوجود ناسان في الصور فإن اردت بها العناد أن يكون اعراضك في محل الراجع فعل : لا يستطيع أن يتصور كمالا لا مزيد عليه ثم لا يكون موحودا في الواقع . لسا سارع في الدلالة على الوجود في الواقع !

ما هو لك لا يستطيع أن يتصور كمالا لا مزيد عليه سم يتصوره في الوقت نفسه نصا لا مزيد عنه لأنه معدوم فعبر وأرد علينا لسا لم نحجر عندك بصورك !

قال أبو عبد الرحمن :

وهو « كات » لأنهم سوب اللامسا هي الكامل في الواقع بمجرد تصور له صحيح ومنهم من ونحن (ونعود الصغر إلى اصحاب الاطولوجي) لم نفل أن سوب الكامل وهما كان بمجرد تصور له بل كان جسمه ذلك الصور متصورا لنكمال المطلق احباري وبدي جسم يتصوره هو سوبه ووجوده . ويتصورنا لغيره دناير احباري

وانصا فلسف فكره الكامل اللامسا هي مجرد تصور ولا مجرد جسمه الصور ، بل هي شهادة بفعل وليس به بعض الجسم فلما راسا بعض الكمال عرفنا نصا أن الكمال المطلق أو كل الكمال موحود .

قال لاسناد اعناد عن انه سبل الوجود الذي ادافع الآن عن صحته « وشرهان في الواقع أقوى وأمر من أن سأل نفل هذا الاعناد » ونسب بهذا الاعناد اعناد كانت . »

قال أبو عبد الرحمن :

هذه اندعوى صحته ولكن العناد رحمه الله لم نعم عليها الرهان القوي ولولا نصي لا عتر ص : كات « لاصح الدليل الوجودي مجرد حجة العناد منهاها ما السبح مصطفى صرى فلم يحجب رفضه هذا الدليل ولا اعراضه عليه . وقد احكم الرد عنه في نصنا لدليل « كات » . وعب السبح مصطفى انه اسر عباد

المطلق لارسطي الصوري اما الذي يستخدم المطلق في حذله ولكنه يستعلي على وجوده فهو الذي لا يتخذه التحويه .

ويدفع قولهم بأن فكرة الكامل اللامتناهي مجرد تصور في الذهن . ان الكمال غير المطلق الذي عرفه ديكارت من نفسه سنلزم وجود كمال مطلق فهذا اللزوم العقلي هو في الحقيقة فكرة لكامل اللامتناهي . لأن من قوانين العقل طلب العلة الكافية كما نقلنا عن « لايبنتز » أنفا .

اما ان هذا الدليل يحاج الى دليل « العلة » فهذا له محال نفاس يأتي في حقه قال ابو عبد الرحمن :

وحده « كات » وعيره من مفاد الاطولوحي في قوله لا يلزم من وجود المصور في ذهن وجوده في الواقع . يدعيه عقله لعت اليها مسح الاسلام ابن تيمية في رساله القيمة « حقيقة مذهب لاخاديين (ص ٦٢) من المسائل والرسائل التي جمعها محمد رشيد رضا وجمعها فقال :

« الامور التي علمها نحن وتنصورها إما نافع لها او مسين لها في الخارج او مترددين ليس بمجرد تصورنا يكون لاعنائها ثبوت في الخارج عن غمنا وادهاات كما تصور جبل نافوت وبحر رنق وسابا من ذهب وقرسا من حجر . فسوت الشيء في العلم واستدبر ليس هو ثبوت عنه في الخارج بل العالم علمه شيء وسكلم به ونكسه وليس لدانه في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا » .

قال ابو عبد الرحمن :

وقد اتفق على ان الذي سنلزم وجود انصور هو حتمه بصورة . وهذه الحتمه متمله في طبيعة العقل لدى لانف عند درجه فاحصره من درجات الكمال وهو يلمس الكمال غير المطلق في هذا الوجود . وسرير الدليل على هذا عند سبنا حتمه لا فكر بقطره ونحن ايضا مصطرون للدفاع عن هذا الدليل الوجودي بتدسيا فلسفه لسخرين الانجليز من امثال « بوث » و« باركلي » و« هيوم » و« جون سوارث مل » انفس كات فلسفههم رد فعل غول العقلانيين . ديكارت وسنورا ولا ستر يدركات « فميه » اي الافكار القطريه فهم يردونها وسنوها « بالناطل اسر » لاها غير مسنده من الحصر الحسنة .

قال أبو عبد الرحمن :

والذي يلزم به المحريين من الراهين يصبى عنه جلد القبيح ، كما أعاد نسجنا
أن يقول !

دفاع عن هذا المنهج :

وقيل إن أمضى في رد الاعتراضات الأخرى وذكر كافة الدلائل ، لعقده المشبه لوجود
الله أحب أن يدفع عن نفي قائله ربما لا يكون محمودة وهي أن الذي بدأ بالأدراكات
الفلسفة من عقله وحسنة في الاستدلال على حقيقته الألوهية بخالف منهج السلف وهذا
ما قرره عمر بن الخطاب ، لا سيما أبو العباس أحمد بن محمد - رحمه الله - فقال : « وأما
الطريقة الفلسفية الكلامية فإياها أسوأ سفوسهم فعملوها هي الأصل الذي يفرعون عليه
والأساس الذي يسبون عليه ، فكلّموا في أدراكهم للعلم أنه بآراء يكون بالحس وبآراء بالعلم
وبآراء بينهما فمتكلمة الإسلام عرضهم في الغالب إنما هو آيات صانع العالم والصفات لشي
بها ست السوء على طريقهم ثم ادّعى أسوأ أسوء بلغوا منها السمعية وهي الكذب والسوء
والاجماع وفروع ذلك ، ثم ذكر طرق الطبعين في آياتهم وأحب الوجود بتدريج من جهة أن
الوجود لا بد منه من واجب ثم قال : وهذه الطرق فيها عباد كثير من جهة الوسائل
والمقاصد فحاصلها بعد التعب الكثير ، والسلامة خير قليل ، فهي لحم حمل عب على رأس
حبل وعمر لا سهل فمرشحي ولا سمن وسهل : وهذه الطرق كثيرة لعدمات تنقطع لسالكين
فيها كثيرا قبل الوصول ومتدماها في الغالب أما مسيئته يقع الراجح فيها وأما حقيقته لا
تدركها إلا الأدباء ، وهؤلاء الفلاسفة لا يصح منهم شأن على جميع معدومات دليل إلا نادرا
فكل واحد له طريقته في الاستدلال » (١٥ - ١٦) (الفتاوى ج ٢ ص ٢٠ -
٢٢) بتصرف واختصار .

وكان سبب الإسلام قد قرر قبل ذلك وقبل أن تولد ديارب نفوس (أن لايمان بالله
فطري ضروري ، وذلك أسد رسوخا في النفس من مبدأ العلم الرياضي ، كقولنا أن
الواحد نصف الاثنين) (الفتاوى ج ٢ ص ١٥ - ١٦) .

وما لاحظته سبب الإسلام في فلسفته لندعه لاحظناه في الفلسفة الحديثة فكل واحد
من هؤلاء الفلاسفة له طريق خاصه في الاستدلال كديكارط وسمور ولايسر وكايت
وباسكال وهنل وسليج وغيرهم وغيرهم لا يحددهم سقون على طريقته وكل المحققين

لمهج السلف من فلاسفة المسلمين وسلكهم في اضطراب وتفرق واختلاف كثير ، لا يجد الاتفاق في الاصول عند احد غير اهل السنة والجماعة .

ويصبح مما سبق ان اللعب في الاعساء بالادلة النظرية يحصر فيما يلي .

١ - بدم الادراكات النفسه على ضرورة الفطرة والواجب اتباع طريقة لتبين في لدعوة الى شهادة أن لا إله إلا الله بمقتضى الفطرة .

٢ - فساد المقاصد في طرق الفلاسفه وهي مرله قدم وفيها تعب ، ثم على فرض السلامة فخيرها قليل .

٣ - فساد وسائلها لأن مقدماتها إما مشتبهة وإما خفية .

٤ - وطرفهم اتباع للظن لانه لا تنفق منهم انسان على طريق واحد

قال ابو عبد الرحمن :

فمن لا يعمل ويؤدبه ان يعمل الناس قد سال ما هذه الامور ويسي محبب بما يلي .

١ - نسي سديد الاعمال يصحبه الطريقة لسلفه طريقة السنين والتدليل على ذلك بأسي « مسلم » كاف .

٢ - ساعد فصلا خاصا عن (دليل الفطرة) وبه نسي لانه لا يحتمل مرجوحا وساعد فصلا اخر في برفد دعوى محالفي الطرق السوية القائلين لا يصح الاعمال الا بعد شك ونظر .

٣ - لم يكن انما سادته وملائكته وكسبه ورسوله - ولله الحمد - موقفا على هذه الادلة العتده ، وطهره ذلك نسي أقرأ الدليل الاتحادي على قومه فأعلم نبيها انه مموه فأكسب عن ربه عدد من لله ثم من انما السبق القائم على الفطرة والصيوص السريعة

٤ - انما الفطري اسبح لي ان الامل فيما عداه ، وبه يستحيل ان يحالفه نظر صحيح اليه فعمدت الى هذه الرهين العتده اندها وارها بحك الابان لفطري الضرورى في صح الحفاه بدليل الفطرة ، وما كان خطأ أو صحباء وحررنا العقول من اسره فأنه محظور ثم ؟!

٥ - ساعدت قوانين العقل بصورة المستمد من طبيعته وواقعته المسهود حتى لا يصل ويتدد ويضع هباء في الالمحدود .

٦ - ان طريق الدعوة الى الله يختلف باختلاف كل زمان وأهله فالاميون الذين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الايمان بالله لم تتفتح ادهانهم الى الشبه الالحادية المحللة الافق اليوم في عصر العلم ، فادا انحها الى معومات تلك الشبه معها وغربلها فاعما نحاول رد الملحدين الى فطرتهم .

وبحق في كل ذلك ستمد من حقائق الدين ، واعما يخاف على من تصدى لهذا الامر وقد غطيت السه نور فطريه ووقف اعماه على ما يصح له من نظر عفى لم يصطه بقيوده .

٧ - نحن المسلمين المفترضين اسعد سطر العمل الصحيح من اولئك البائيس . فليسلطه على تفعيدانهم او مفدماتهم الخفية المشبوهة .

٨ - ان سائبا على اليهود ميلا لاسعه من قول « لا إله إلا الله » لو قالوها هم فكذلك طرق الفلسفه لارد ماكان من حبر قليل اذا كانت طرفهم في حملها فاسده وكما عليهم من الساخطين .



البرهان الفطري

« كل مولود يولد على الفطرة » حديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم حاتم بن عبد الله وسمرة بن جندب وأبو عباس والاسود بن سريع وأبو هريرة رضي الله عنهم واما صحاح من طريقه وروايت عنه ورويت في معناه احاديث ودلت عليه النصوص من القرآن واحتلت اقطار المسلمين والملاحدة والفلاسفة والعلماء والمساكين والفقهاء والمطارنة والمفسرين وشراح الحديث وذكره هذا الحيل ومذهبه في استكناه حقيقته الفطرة وبعدها المذهب في ذلك .

قال ابو عبد الرحمن :

والعجب ان الدليل الفطري من اقوى حجج الموحدين في الدليل على وجود الله وفي الدليل على عبادة الله وفي التذليل على قدره الله وفي مسأله اطفال المسلمين وفي بحسب محاسن الاسلام ووسطية ولكه دليل لم يحرر ولم يفتح المعهوم . وحطبا هذا ن يحرج هذا الحديث ونحجب في صحة سوره سم في تعدد الفاظه سم في تحريج الاحاديث الواردة في معناه سم في دلالة الايات القرآنية الواردة بهذا المعنى سم باستعراض الخلاف في ذلك سم بتحقيق وتقرير ما تختاره من تلك الاقاويل .

طرق هذا الحديث عن ابي هريرة :

رواه عنه ابو سلمه بن عبد الرحمن وحميد بن عبد الرحمن وابو العلاء وهمام بن مسه وابو صالح والاعرج وسعيد بن المسيب وطاوس وعماره مولى بني هاشم واليك تحريجها حديث ابي سلمة بن عبد الرحمن :

رواه عنه اس سهاب الزهري ورواه عن الزهري الامام ابن ابي دنبل وبنس ورواه عن يونس عبد الله بن المبارك وابن وهب .

فاما رواه آدم عن ابن ابي دنبل عن الزهري فقال البخاري في صحيحه حديثا آدم حديثا ابن ابي دنبل الزهري عن ابي سلمه بن عبد الرحمن عن ابي هريرة رضي الله عنه . قال قال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كمثل البهيمه تتبع البهيمه » (فتح الباري ٣ / ٤٩١ - ٤٩٣ م)

وأما رواية عبدالله بن المبارك عن يونس عن الزهري فقال البخاري . حدثنا عبدان
أحربا عبدالله - هو ابن المبارك - أحربا يونس عن الزهري أحربا يوسلمة بن عبدالرحمن
بن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من مولود
إلا يولد على الفطرة » إلخ إلا أنه قال « كما مسح بيمينه جمعاء هل يحسون فيها من
حدعاء » ثم يقول أبو هريرة - رضي الله عنه :

فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (فتح الباري
ج ٣ ص ٤٦٥ رح ١٠ ص ١٢٠) وأما رواه ابن وهب عن يونس عن الزهري فقال
مسلم في صحيحه حدثني أبو الطاهر وأحمد بن عيسى قالا حدثنا ابن وهب أحربا يونس
بن يزيد عن ابن شهاب أن أبا سلمة بن عبدالرحمن أحربا بن أبي هريرة قال قال رسول
الله ﷺ « ما من مولود إلا يولد على الفطرة » ثم يقول

فروا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (صحيح
مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

حديث سعيد بن المسيب :

رواه عنه الزهري ورواه عن الزهري الرسدي ومعه فاما رواه الرسدي عن الزهري
فرواها عنه محمد بن حرب ورواها عن محمد بن حرب صاحب بن الوليد وكثير بن عبد
فاما رواه صاحب بن الوليد فقال مسلم حدثنا صاحب بن الوليد حدثنا محمد بن حرب
عن الرسدي عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه كان يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودونه
ويصبرونه ويمجسانه كما مسح بيمينه جمعاء هل يحسون فيها من حدعاء :

ثم يقول أبو هريرة وأما رواه ابن شهاب فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

وأما رواه معه فرواها عنه عبدالرزاق واسحاق بن راهويه وعبد بن حماد وما
رواية اسحاق فقال ابن حبان في صحيحه : أحربا عبدالله بن محمد الأزدي حدثنا
اسحاق بن إبراهيم .

قال أبو عبدالرحمن هو ابن راهويه - أما عبدالرزاق أما ما معه عن الزهري عن
سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كل مولود
يولد على الفطرة فأبواه يهودونه ويصبرونه ويمجسانه كما مسح بيمينه جمعاء هل يحسون فيها

من جدعاء « ثم يقول ابو هريره فأقرأوا - إن شئتم - فطره الله الذي فطر الناس عبيها
لاتبديل لخلق الله (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣٠) .

وأما رواية عبدالاعلى عن معمر وعبد بن حمد عن عبدالرراق فقال مسلم حدثنا ابو
بكر بن ابي شيبه وعبد بن حمد . قال ابو بكر حدثنا عبد الاعلى وقال عبد بن حميد
حدثنا عبدالرراق كلاهما - اى عبدالاعلى وعبدالرراق - عن معمر عن الزهري بهد
الاسناد اى اسناد الزبيدي الآنف الذكر وفان :

كما نتج البهيمه سهمه ولم يذكر جمعا (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢ - ٥٣)
حديث همام بن منبه :

رواه عنه معمر وعن معمر رواه عبدالرراق ورواه عن عبدالرراق محمد بن رافع
واسحاق بن راهويه .

وأما رواية محمد بن رافع فقال مسلم حدثنا محمد بن رافع حدثنا عبدالرراق حدثنا
معمر عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذكر احاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من يولد على هذه
الفطره فأبواه يهودانه وينصرانه كما تسحون الابل فهل يحدون فيها جدعاء حتى تكونوا
انتم تجدعونها » .

(صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية إسحاق فقال السخاري : أخبرنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا عبدالرراق
أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريره قال قال رسول الله ﷺ « ما من مولود إلا يولد
على الفطره فأبواه يهودانه وينصرانه كما تسحون البهيمه هل يحدون فيها من جدعاء حتى
تكونوا أنتم تجدعونها » .

(فتح الباري ج ١٤ ص ٢٩٥) .

حديث أبي صالح :

رواه عنه ابنه سهيل والأعمش ورواه عن الأعمش كل من حرير وأبي معاوية
وعبدالعزير بن ربيعة السامي ووكيع ورواه أيضا معمر وغيره كما قال الترمذي (بحفة
الأحاديث ج ٦ ص ٢٤٦) .

فأما رواه حرير فقال مسلم حدثنا رهير بن حرب حدثنا حرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « مامن مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣)

وأما رواه أبي معاوية فقال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شامة حدثنا أبو معاوية عن الأعمش بهذا الاسناد أي إسناد حريز الآف الذكر وفي روايته - إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

ورواه عن أبي معاوية أنبأ أبو حرب قال مسلم حدثنا أبو حرب حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش .. إلخ . وفي روايته ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه (ج ٨ ص ٥٢ صحيح مسلم) .

ورواه عن أبي معاوية أنبأ ابن عمر قال مسلم حدثنا ابن عمر حدثنا أبي عن الأعمش .. إلخ بلفظ مامن مولود يولد الا وهو على الملة (ج ٨ ص ٥٣ صحيح مسلم) .

وأما رواه عبد العزيز بن ربيعة السامي فقال الرمدي . حدثنا محمد بن يحيى القطعي أخبرنا عبد العزيز بن ربيعة السامي أخبرنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٢٤٤ - ٢٤٥) .

وأما رواه سهل بن أبي صالح فقال ابن حبان في صحيحه أخبرنا عمر بن محمد الهمداني حدثنا محمد بن إسماعيل البخاري حدثنا يحيى بن بكر حدثنا الليث بن سعد عن يحيى بن سعد عن سهل بن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٢٩) .

وأما رواه وكيع فقال الرمدي حدثنا أبو كريب والحسين بن حريش قال أخبرنا وكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ نحوه نصاه وقال يولد على الفطرة (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٢٤٦) .

قال أبو عبد الرحمن :

هو نحو رواية عبد العزيز بن ربيعة الأنفة الذكر .

حديث أبي العلاء عن أبي هريرة :

وأما رواه أبي العلاء عن أبي هريرة فقال مسلم حدثنا قنبة بن سعيد حدثنا
عبد العزيز - يعني الدراوردي - عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ
قال « كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فإن كانا
مسلمين فمسلم » كل إنسان تلده أمه بلكره الشيطان في حصنه إلا مريم واسها (صحيح
مسلم ج ٨ ص ٥٤) .

وقال ابن قنبة في إصلاح الغلط . حديثه أحمد بن سعيد عن أبي عبيد - هو القاسم
بن سلام - عن اسماعيل بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة .
(فلا من الحائنه على هذا الحديث من كتاب (عرب الحديث) لأبي عبد القاسم
بن سلام ج ٢ ص ٢١) .

حديث الأعرج عن أبي هريرة :

قال أبو داود حدثنا المعصب عن مالك عن أبي الرباد عن الأعرج عن أبي هريرة قال
قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما ساج الايل
من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء » .

(سنن أبي داود ج ٢ ص ٣١ وموطأ مالك عن مسنن الباقى ج ٢ ص ٢٣)

فهذه رواه مالك بن أبي الرباد عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن
بن اسحاق عن أبي الرباد عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن بن اسحاق
عن أبي الرباد عن الأعرج ورواها جعفر بن ربيعة عن الأعرج إلى آخر الاسناد بلفظ
كل من يولد على الفطرة ذكر ذلك أبو عمر بن عبد الله (فتح الباري ج ٣ ص
٤٩١) .

ورواها أحمد بن أبي بكر الرهري عن مالك قال ابن حبان أحسن ما عن سعيد
الطائي عمن أساء أحمد بن أبي بكر الرهري عن مالك عن أبي الرباد عن الأعرج عن
أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
وينصرانه كما ساج الايل من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء » (صحيح ابن حبان ج
١ ص ١٢٣) .

حديث حميد بن عبدالرحمن :

أخرجه الذهلي في الزهرات من طريق الأوزاعي عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) ورواه ابن حبان في صحيحه .

قال أخرجه الحسين بن عداة بن يزيد القطان حدثنا موسى بن مروان الرقي حدثنا مسر عن إسماعيل عن الأوزاعي عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : قال « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ٢٩٢) .

قال أحمد ساكر رحمه الله . إنه لم يجده في غير صحيح ابن حبان وفي إسناده الحافظ ابن حجر الأئمة الذكر .

قال أبو عبدالرحمن :

هذا حديث أبي هريرة روى عنه متواترا عن جماعة سنن حنبل نواظروهم على الكذب ثم إن هؤلاء الجماعة نكأت أبواب مأمونين وبورد بعد هذا سواهد عن غير أبي هريرة كما يلي .

حديث الأسود بن سريع :

رواه عنه الحسن البصري ورواه عن الحسن بن عبيد والسري بن يحيى وأما رواه موسى بن عبيد فرواها عنه إسماعيل بن علقم وهشم ، قال الإمام أحمد بن حنبل في مسنده . حدثنا إسماعيل هو ابن علقم حدثنا موسى هو ابن عبيد عن الحسن بن الأسود بن سريع قال رسول الله ﷺ « كل سمعة يولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها فأبواها يهودانها أو نصرانها » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) ورواه السائني في كتاب (السري) عن رواد بن أيوب عن هشيم عن موسى بن عبيد عن الحسن البصري قال حدثني الأسود بن سريع إلخ (تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٦١ وح ٢ ص ٤٣٢)

وأما رواه السري بن يحيى فرواها الإمام أبو جعفر بن حرير الطبري قال حدثني موسى بن عداة بن يزيد بن علقم قال أخرجه السري بن يحيى عن الحسن بن أبي الحسن حديثهم عن الأسود بن سريع عن أبي سعيد قال - ﷺ - « ألا إنها لسمعة يولد إلا ولدت على الفطرة فما رآل عليها حتى يعرب عنها لسانها فأبواها يهودانها ونصرانها » (تفسير ابن حرير ج ٩ ص ١١٢ ١١٣) ورواه ابن مردويه في تفسيره

بلفظ . لسبب اسمه تولد إلا ولدت على الفطرة فماتزال عليها حتى ين عنها لسانها (فتح
البارى ج ٣ ص ٤٦٤) .

ورواه ابن حبان في صحيحه قال أخبرنا الفضل بن الحباب الجمحي حدثنا مسلم
بن إبراهيم حدثنا السري بن يحيى أبو الهيثم وكان عافلا حدثنا الحسن عن الأسود بن
سريع بلفظ . مام مولود يولد إلا على فطرة الاسلام حتى يعرب فأبواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣١ - ١٣٢) .

قال أبو عبد الرحمن . وقد وهم الشيخ ابن حمزة الحسنى في كتابه « البيان والتعريف
في أسباب ورود الحديث » (ح ٢ ص ١٤٧) حيث عزاه إلى سنن الدارمي بلفظ لا نف
بذكر وقال الأسود بن سويد وهو محرف ، إنما هو الأسود بن سريع التميمي السعدي
قال أبو عبد الرحمن وقد راجعنا سنن الدارمي (ح ٢ ص ٢٢٣) مما وحدناه روى
غير نهي النبي ﷺ - عن قتل الذرية .

حديث سمرة بن جندب :

رواه اسرار . قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودونه أو
ينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) .

ورواه السرقاني في مسخره من حديث عوف الأعرابي عن أبي رحاء العطاردي عن
سمرة عن النبي ﷺ - كل مولود يولد على الفطرة (طريق المحررين لابن القيم ص
٥١٣) .

حديث ابن عباس :

رواه اسرار بلفظ أن النبي ﷺ - قال « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
وينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) .

حديث جابر بن عبد الله :

قال الإمام أحمد حدثنا هاشم أبو جعفر عن الربيع بن أسد عن الحسن عن جابر
بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ - « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه
لسانه فإذا عر عنه لسانه إما ساكرا وإما كهورا » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢)

تحقيق الألفاظ :

قال أبو عبد الرحمن :

حدث كل مولود يولد على الفطرة الذي رواه أبو هريرة وجابر والأسود وسمره وابن عباس تعددت ألفاظه كما مر بنا أنها واحتلفت صنفه زياده ونقصا ولذا فلاند من البحث في أسباب تعدد اللفظ أولا وحكمه ثانيا وأي حكم يصح على هذا الحديث ثالثا فأما تعدد اللفظ والصيغ فلها أسباب منها أن يطق الرسول ﷺ بالحديث أكثر من مرة في أكثر من مجلس ، وربما كرر اللفظ في المجلس الواحد ثلاث مرات فلم الأحد بكل اللفاظ أن كررها بمختلفة ولقد استدلل شيخنا أبو محمد ابن حرم بحدث البخاري عن أس بن لسي رضي الله عنه أنه كان إذا تكلم بالكلمة أعادها ثلاثا حتى تفهم عنه (المحلى ح ٩ ص ٥٦٧) .

قال أبو عبد الرحمن :

إلا أنه ليس في هذا الحديث ما يؤيد معار الألفاظ في المجلس الواحد أما معارها في محاسن متعددة فلا إسكال فيه لأنه ﷺ - سحول أصحابه بالموعظة ويسرع لهم في الأسباب والطوارئ . ولحق على أوامره وسواه بن الفقه والفقه غير مستند بلفظه السابق والأمة غير متعددة بلفظ الحديث ، وقد يكون سبب اختلاف اللفظ أن كل راو يحدث بما سمعه من الرسول ﷺ وقد سبى النص فيمر بأي لفظ يدل عليه ، وقد يدرج في لفظه ﷺ تفسير الراوي فيظن أنه نص عنه . وإذا تغايرت ألفاظ الحديث فله حكمان :

حكم يتعلق بالراوي فيجب عليه عند التحمل أن يسه إلى النص لتؤيده كما سمعه وعند الأداء إن حفظ النص فله وإلا أداء بمعناه ولحق إلى ذلك إما بقوله أو كما قال أو قال بمعناه أو ما أسسه ذلك ، وبعضهم يهوى عن السليح بالمعنى ويسى أن الحديث واجب لتسليح بالنص فإن لم يتسر في المعنى والمؤمن إنما تكلف طاقته والرسول ﷺ يقول « إذا أمرتكم بأمر فأتوا به ما استطعتم » وعلى أي حال فحكم رواه الحديث بالمعنى هنا تحملا وأداء ليس وراءه بمره اليوم لأن تدوين المسند قد تم وفائدة الحكم أو عائده للراوي وحده أما الحكم الثاني وهو المهم فيعود إلى قول مارري بالمعنى وفي هذا تفصيل

وقد كانت هذه الألفاظ متعارفة لا يأنطق على معنى واحد أي كل لفظ يحمل معنى اللفظ الآخر ولم يشب أن الرسول ﷺ قالها في أوقات متعارفة فهذا هو الحديث المتصطب

وهو مردود لأنه اضطراب يدل على عدم ضبطه وحفظه وللرحيح وجوه لا يتسع المجال
لذكرها ، أما الألفاظ التي لا تحمل المعنى فلا يضر بها وأما الإضافات ولزبادات فتقل
إن كانت من ثقة ، وقد يوجد عوامل تجعلها سادة وإن كان راويها ثقة .

قال أبو عبد الرحمن :

واختلاف الصيغ والألفاظ في هذا الحديث لم تصرفه بحمد الله لأنها إما تصرفات
لا تحمل المعنى كرواية كل مولود ، وما من مولود ، وما من سمة ، وكل أسنان . إلخ . وإما
ألفاظ تحمل المعنى كرواية « على الملة » ورواية « على العطره » إلا أن المحفوظ الراجح
بين .

رواية على الملة غير محفوظة :

قال أبو عبد الرحمن :

لفظة (على هذه الملة) غير محفوظة من كلام النبي ﷺ . بل المحفوظ (على
العطره) وإنما عبر الراوى بلفظ « على الملة » لأنه فسر العطره بالملة فروى اللفظ
بفسيره . وصاحب هذا الوهم إما أنوصالح دكوان وإما الأعصم - رحمه الله . لأنه لم
يرو هذا اللفظ من غير طريقها ودللى على أن الوهم منها أمران
أولهما أنها اضطربا في هذا الحديث فرواه عنها حرير ووكيع بلفظ العطره ورواه أبو معاوية
مرة بلفظ العطره ومرة بلفظ الملة ورواه عبد العزيز بن ربيعة بلفظ الملة
وبأسها أنها حاشا رواه من هو أحفظ منها فأس أنوسلمه وسعد وهام وطاووس من أبي
صالح III .

وأضربا بالأحاديث عن الأسود وحابر وأبى عمار وسمره موافقة حديث أبي هريرة
لدى رواه عنه الحفاظ ولم يخالفهم إلا أنوصالح في رواه اضطرب فيها
قال أبو عبد الرحمن :

وإن من يفسر العطره بالاسلام لا يصل منه لاستدلال بأن الحديث ورد بلفظ « الملة »
لأن هذا اللفظ غير ثابت عنه ﷺ .

قال أبو عبد الرحمن :

ولعل قائلا يقول إن لم يحفظ لفظة « على الملة » فلفظه « عطره الاسلام » محفوظة
وعطرة الاسلام في معنى الملة . ولكن وردت في حديث الأسود بن سريع كما في رواه أس

١٠. في صحيحه من طريق أبي الهيثم السري عن عمار عن الحسن عن الأسود بلفظ :
ما من مولود يولد إلا على فطرة الاسلام .

١١. أبو عبد الرحمن رأسا أن لفظه فطره الاسلام غير محفوظه أيضا لأمر

١. أنه روى عن الأسود من طريق بلفظ « الفطره » بأسانيد أصح ، وهي عند الامام
احمد من طريق موسى بن سعد وعبد أبي جعفر الطبري من طريق ابن وهب عن السري
٢. يحيى بلفظ « الفطره » أيضا . فصح أن اللفظ من قبل مسلم من إبراهيم

٢. أن رواه الفطره توافق كافة الطرق عن أبي هريرة رضي الله عنه بروايه المتواترة
الأسانيد وأسانيدها أقوى من الأسانيد الذي فيه السري وأكثر بوارا .

٣. أن مدار الحديث على الحسن ، لصريح برواه عن الأسود وفي سماعه منه خلاف إلا
أنه على سواد سماعه لا يرجح على رواه أبي سلمه من عبد الرحمن وسعد من المسيب وهم
الأصح وحمد وهم مجتمعون وإنما مثل قول الله فيما يريد من معنى لا يعبر عن المعنى
المفق عليه .

زيادة العلاء غير مقبولة :

وفي رواية العلاء بن عبد الرحمن زيادة هذه الجملة :

« فإن كانا مسلمين فمسلم كل إنسان يلد أمه بلكره الشيطان في حصه . لا مريم
واسمها » .

قال أبو عبد الرحمن :

هذه الرواية من السواهد التي سابعها مسلم الصحيح من حديثه ، ورواها المنفرد
١. « العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب المدني » صاحب مآثر « قال أبو حامد الرازي
أنكر من حديثه اسماء ، أنه وقد حرجه الأئمة عنهم من سعد الدارمي ويحيى بن
معين وابن عدي .

قال أبو عبد الرحمن : وعاء امرء أنه صالح الحديث إذا لم يخالف من هو أقوى منه
وسند على نكره هذه الزيادة أنها روى الحديث أبي هريرة رضي الله عنه - بغير
المنع واللفظ الذي أسد كل من روى من أبي هريرة وهم في حدود العشرة من الأئمة
عقائط . كما لم يرد في رواه غير أبي هريرة من أصحابه الذين رواه الحديث فصح
أن هذه الزيادة باطلة .

الزيادة في حديث جابر غير مقبولة أيضا :

في حديث جابر رضى الله عنه « حتى يعرب عنه لسانه ودا عمر عنه لسانه إما شاكرا وإما كهورا » ويؤيد هذه الريادة روايات الأسود بن سريع حتى يعرب عنها لسانها حتى بين حتى يعرب .

قال أبو عبد الرحمن :

بلك الروايات غير مقبولة . لأن حديث جابر من طريق أبي جعفر عيسى بن أبي عيسى ماهان الرازى ، وفي توثيقه خلاف

قال أبو عبد الرحمن . رفع الخلاف وهو عدم الوثوق به أمور
ولها . أن المخرج مدمم على التعديل لأن من يعرف حجه على من لا يعرف
وتانيها : أن في رواياته مناكير كثيرة .

وبالنسبة أنه خالف هذا الأئمة المساهير وحاء عما لم يأتوا به

ثم إن حديث جابر والأسود مدارهما على الحسن وفي سماعه من الأسود خلاف . وعلى
نبوت سماعه فلا تترك روايه أولئك الأئمة إلى روايه الحسن رضى الله عنه وهو واحد ثم
لا يدري هل سمعه وأثبته أم كان مدلسا ؟

زيادات محفوظة :

أما **نقطه** - أو **محمسة** . ونقطه - كما سيج السهمه جمعاء هل يحسبون فيها من
حدعاء - وما في معناها من عبارات فهي قطعة اسود عن رسول الله ﷺ لأنها زيادات
حفظها كثيرون من الأئمة كما مر في طرق هذا الحديث فصار بعضهم ينصرون على حفظ
ومعصمهم بوردته كاملا واكثر ما يكون الانحصار على بعض من الحديث حينما يسوقه الراوى
مستشهدا فيورد محل الشاهد من المتن كله .

وأما الاستسهاد بانه فطره الله الى فطر الناس عليها فمن فعل أسى هريرة رضى الله
عنه لم يرفع إلى أسى **عليه السلام** . وقد صحح ذلك في بعض طرق الحديث

حديث الزهري غير مضطرب :

قد بطل أن لزهري مضطرب فتارة يرويه من أسى سلمه وتارة يرويه عن سعد بن
المسيب ولهذا لم يرو البخارى عن طريق أسى سلمه قال ابن حجر وصح البخارى
يفتضى ترحيح طريق أسى سلمه وصح مسلم يفتضى تصحيح لقول عن الزهري وبذلك

جزم الذهلي (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) .

قال أبو عبد الرحمن :

ومما يرحح صحة ما ذهب إليه مسلم والذهلي : أن الحديث متواتر عن أبي هريرة
وبلامه معاصرون للرهرى قال البخارى حديثاً أبو اليان أحبرنا شعيب . قال ابن
سهاب يصلى على كل مولود متوفى وإن كان لغة من أحل أنه ولد على فطره لاسلام إلى
ن قال (القائل ابن سهاب) فإن أبا هريرة رضى الله عنه كان يحدث قال النسي رضي الله عنه
« ما من مولود إلا يولد على الفطرة » (فتح الباري ج ٣ ص ٤٦٤) .

قال أبو عبد الرحمن :

ولم يذكر هذه لطريق في الروايات السابقة لأنها مقطعة وهذه الرواية المقطعة بهذا

امرين

أولهما أن لفظة « فطره الاسلام » من كلام للرهرى وليس من كلام لرسول ﷺ لأنه لما
أسند الحديث في هذه الرواية وفي الروايات الأخرى الموصولة قال « الفطرة » ولم يقل
فطرة الاسلام .

وثانيهما : أن الرهرى روى حديث أبي هريرة عن أكبر من واحد لأنه قال فإن أبا هريرة
رضي الله عنه كان يحدث وهذا سبي بأن الخبر مستفيض عنه ، وهذا ما ثبت فعلاً بالأسناد
الافقه الذكر عن سعد وأبي سلمة وأبي صالح والأعرج وطاووس وغيره
قطعية هذا الخبر :

قد يقال هذا الخبر لم يصح إلا من طريق أبي هريرة فهو خبر واحد ، ثم هو عن
أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مستوفى بلامه المعبرلة وحولده سهر وأبو ربه وعبد الحسب والنصمى ومعاذ
ابن بحر ومجلى العربى ، وإنما انه خبر واحد فليس لأحد من معروفي فادحه ما لم يكن
فيه إيجاب بصحتها ، فإذا كان منه عن غيره فإلحاده وحسب عقلاً وسرعة ، أما عقلاً
فإن أصل لفظة أنه صادق ، والنسب مع الأصل فإن رددناه لاحتمال أنه كاذب ونحن
نؤمن أنه صدوق أو لاحتمال أنه واهم ونحن نعلم أنه حافظ كان قد تعلينا للمرجوح وحكمنا
له على الراجح وهذا لا يسقيم في بنية القول .

ثم ان الأخذ بالمرحوح تفريط والمعقول أن محتاط في الاحتفاظ بالنص لأنما مكلفون به حتى يقوم دليل بطلانه فيكون لنا العذر ، ولا يستحيل عملا أن يروى الحديث واحد ولا يرويه جماهير ، أصحابه وأكابرهم لاحتمال أنه روى عنهم ولكنه لم نلقنا إلا من طريق هذا الواحد ودل على ذلك الواقع المشهود ، لأنه يحصل أن يسمع الجمهور من الناس لغير رأي خبر فلا ينقله إلا واحد أو اثنان .

ثم إن رد حبر الواحد يرتب عليه محال ، وهو أن يغالب السند روي حاداً وبلته جماهير الأئمة بالمقبول ولو كان لا يشك إلا المتوارين لما كان يصح لنا من السند شيء ومعنى هذا أن الله لم يحفظ دينه ، وأن الرسول ﷺ صاع سلبه . وهذا حكم بحيد فوعده لشرع وبصومه ففي القرآن أن الرسول ﷺ حاتم النبي والرسول إلى الناس كافة فكيف سقطع رسالة من جانب وضع الشرع من جانب آخر ؟ هذا محال سرعا .

أما القرآن فلا يستعنى عن لسه ولا يفهم بعمرها ولا يفي دوما ، وهذا محال في مناظرة القرايين . أم وجهه سرعا فلا أنه لم يرد من السارع النبي عن لأحد بحبر الواحد فكيف يكر بقاء حبر الأحاد ما لا يكره لشرع ؟ وإد لم يرد بالنهي عن الأخذ به شرع فإما أن يكون الشرع أجاز الأخذ به أو سكت ؟

فإذا كان أجاز الأخذ به ، فهذا واضح ، وهو ما يعصده ، ومن أراد أملة لما ورد به الشرع من الأخذ بحبر الواحد فليراجع ما كتبه السامعي في الأم وابن حزم في الأحكام وابن قيم الجوزية في الصواعق والسمع ابن راسد في رساله مستغله وعمرهم كبرون من جهادة الأصوليين .

قال أبو عبد الرحمن

سسرال في الاستدلال ، ويقول هو لم يرد بالأخذ به شرع ، ونعم لم يسو أنه شيء عنه ، فلا بد به سكت عنه إذ لا احتمال غير هذا ، فسحب الحكم من جهة استطرافقول ان الاحاديه لمجردها ليست عنه إجماعاً ولا سلماً فليقوم الحبر بمهمات غير كونه حبر حاد ليسترط لمواحد الله والعدله وألا يسد عن روايه الكتاب فإن حصل قد تكذب الله الصدوق ولا حساط في رد حبره فالجواب إنما مكلفون بالشرع أمر ، وبه ولا حساط لا يصح مما النص ، فإذا جاءنا حبر الواحد بطرنا فإن كان كدوماً أو سيء الحفظ أو مخالف للكتاب احتطنا برد حبره لأن الظلال راجح في حاسه وإن كان صدوق عنه لم

يخالف لغات أو نصوصاً قطعه السواب كان الحق راحوا في جانبه فالاحصاء في الأحد
بالرحح لا المرحوح ، وإن قال واعس كالتقصي الصدق والعدالة لا نفاسان
بالسنتيمتر ألفتاه بما يصبق به حله .

قال أبو عبد الرحمن :

فقول له إن كانت العدالة لا تعرف لأنها لا نفاس بالسنتيمتر فأى شيء يرسح
- بالنساء للمجهول - السواب والمصلون ورؤساء الدول ؟ وأى شيء يفرق بين الصدوق
والكدوب ؟ بل بأى معاس يرسح التقصي من يخطب منه أو أحبه إن لم يكن العدالة
معروفة ؟ وهل الله سبحانه يكلفنا ما لم نعدر عنه إذ يقول « واسهتروا دوى عدل
مكم » بل هل حصل أهل الله . بل أهل كل اللغات في الأمد العبد . إذ يصعون
المضمون لألفاظ العدالة والثقة والصدق ؟

إن هذه أقوله ساهده على أن التقصي لا يفرق بين الحق والباطل

قال أبو عبد الرحمن :

وحبر أبى هريرة رواه غيره . وحى لو لم يصح إلا عنه فإنه حق بلا مرية . لأن أبى
هريرة صحابى حليل صدوق سب مامون لم يخالف حبر غيره من الصحابة ، وقد شهد به
القرآن ونصوص صحيحة من السنة .

أما لفتح في أبى هريرة الذى بولى كره محمود أبو ربه وعبد الحسن سرف الدس فما
أفما دعواها على سند موثق وحالها الموثوق من كتب الحديث والرحم واجماع الامة على
قوله ، وبكفك . مراجهها أما كتاب من كتب الأدب لا يعنى بالتد الموثوق وسطره
ما فيه سدر أو احزاب ولو على حساب الدس والنسب . وبطل عن سعى أو معزلى معصت
لبدعد . وقد ناصبها ، لذكور محمد عجاج الخطب ومساح أخلاء من أمال الدكسور
مصطفى اسماعى والسبع احمد سائر والعلامة سلما الندوى ومحمد حمزة والمعلمي وغيرهم
فكسروا عن لكسر من سوء سبها وبحرصها ومحاربتها في استل وعدم التمه بمراجعتها ولولا
به تحت كفها مؤنه وأنه بسند موضوعا لتقصاه والحق الملح بحمد الله

دلانل سمعية

قال تعالى : « فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله الذى فطر الناس عليها لا تبديل
للحق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الروم/ ٣٠

وقال تعالى :

« وإد أحد ربك من سى آدم من ظهورهم درتھم وأسھدھم على أنفسهم ألسنت
بربكم فانوا بلى سھدا أن يقولوا يوم التیامہ إنا كنا عن ھذا عاقلین أو يقولوا إنما أسرك
انؤنا من قبل وكنا درہ من بعدھم أفھلكنا عما فعل المظنون وكذلك یفصل الآيات
ولعلھم یرجعون » الأعراف/ ۱۷۲-۱۷۴ . ومعہ أحادیث عن النبی ﷺ فسرت یہ ھذه
الآية .

وقال تعالى :

« قالت رسدھم أی الله شک فاطر السموات والأرض (ابرھم/ ۱۰) فھولہ تعالی أی
لله شک » یشی بفطرية ھذه الحقیقة .
وفی صحیح مسلم عن عیاض بن حمار قال قال رسول الله ﷺ « یرول الله إی
حلقت عبادى حفاء فحاءھم الشیاطین فأحبالھم عن دسھم وحرمت علیھم ما حلقت
لھم » .

وقال تعالی « ویدا من لایسان الصرد دعا لمحسہ أو فاعداً أو فابھا فلما کف عہ
ضره مر کأن لم یدعنا إلى ضر مسہ » یونس/ ۱۲ .
وقال ﷺ :

« عشر من الفطرة » .

فھذه النصوص منها ما ھو فی الفطرہ . ومنها ما ھو یفسر لفطرہ

مفھوم الفطرية فی ھذه النصوص :

قال أبو عبد الرحمن :

ھذه نصوص فاطعة على أن الناس معطورون على فطرہ ولہ استنام حلھا من
سنام وانحرف عنھا من انحرف ولكن ما لیس فطری فی ھذه النصوص ھو مفھوم الفطرہ
لا وجودھا فقد اختلفت أنظار العلماء على ھذا النحو :

۱ - الفطرة مفتضى المعارف الأولية البدیہیة :

فلیس معنی الفطرہ أن الانسان یولد عارفاً بأن لدس حق وأن الله حق . وإلا لھما
مدلول ھوہ تعالی (والله احر حکم من بطون امھانکم لا یعلمون مستناً ، ولكنه حیما
ستعمل عقله یجد أن لدہ مبادیء أولیہ ھى ما سسمى بالافکار لفطرہ أو أوائل لعمول
و البدیہات ، قال سحنا أبو محمد بن حرم لا ذکر للطفل حی ولادہ ولا یسر الا ما

لسائر الحيوان من الحس والحركة الإرادية كمد رجله وقصصها وتأنه من البرد أو الجوع أو الصرب ومعرفة الإلهاميه كأخذه البدي ونسره بطعنه أي فطرته من سائر الأعضاء يفهمه دون سائر أعضائه كما تأخذ الشجر رطوبات الأرض والماء لتغذاء أجسامها ثم منها ما أدركته بحواسها الخمس كعلمه أن لكل معقول فاعلا وأن الجزء أقل من الكل وأنه لا يجتمع ضدان (الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥ - ٦) .

وحقيقة هذه البديهيات :

أ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .

ب - أنه لا يسك دو نمر صحيح في أنها صحيحة لا امتراء فيها

ج - أنه لا نطلب عليها دليل . لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولا بد ضرورة أن نعلم ذلك بأول العقل . لأنه قد يعلم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات نمر النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكن ما ذكر مهلة ألبنة لا دقيقة ولا حليلة .

(الفصل لابن حزم ج ١ ص ٦ - ٧) .

فوجود الله فطري لا لأنه اضطراري غير اكتسابي لا يعلم كيف وجد وإنما هو فطري لأنه حصل بدليل فطري بدهي ووجود الله ثابت عقلا بدليل العقله ، فوجود الله معلوم بالمفطره لأن العنسي إذا وقعت اللطمه على وجهه فصح ويقول من الذي ضربني وما ذاك إلا شهادة فطرته بأن اللطمه لما حدث بعد عدمها وحب أن يكون حدوثها لأجل فاعل فعلها ولأجل محار ادخلها في الوجود فلما شهد المفطره الأنسنة بافتقار ذلك الحادث مع قلبه وحقاره الى الفاعل فإن شهد بافتقار جميع حوادث العالم الى الفاعل كان أولى . هـ (تفسير الرازي ج ١٩ ص ٩٢) .

ووجود الله ثابت عقلا من فخر الكمال المطلق واللاسا هي فوجود الله فطري ، لأن العمل في فطرته لا ينف عن مرتبة قاصرة من مراتب الكمال . قال أبو عبد الرحمن :

فمن فسر المفطره بأنها متعنى المعارف الأولى حول إن معرفة الله فطرته لأنها ثابتة بالديهيات وهذا يسمى بالنادي . المفطره في عرف لغتنا الحديثه التي برعناها ديكرت وسميورا ولا يبتز وما بالرامش

طبيعة هذه المبادئ :

الأفكار العظيمة كما يرى ديكارت عجزت لسبب استفادته من الخواص وإنما مرجعها إلى قوة الفكر ، فهي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي بحرته (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٦٩) وهي صادقة في نتائجها لأنها متميزة وواضحة ولأنها مبينة على صدوقية الله كما يقول ديكارت .

والذهنية هي أول معارف العقل والذهنية من كل شيء أوله وفي صفه وَاللَّهُ من رآه بديهية هابه أي مفاجأة وقول الطرماح بن حكيم .

وأخوة كالراعية وخرها يبادهها شيخ العراقيين أمردا

وهذا يعرف أن مادة - ب - د - هـ - اصل في أول كل شيء ويدخل في ذلك المطاحات وما يتولد الألسان من غير روية ، وإن الأفكار التي سمونها المبادئ العظيمة هي أول معارف العقل ولذا سميت بديهية ، ولها عدد العتلات هذه الأحكام

- ١ - أنها تلقائية لذنية غير مكتسبة .
- ٢ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .
- ٣ - أنها سابقة حرة للنفس وخارجها ولذا فهي معارف العقل ما يستل عن حرة النفس
- ٤ - أن ما ثبت بها يقضي قطعي بديهي ولا يشك فيها إلا متعاقق .

حجية هذه المبادئ :

سند هذه المبادئ في حجتها إلى أنه مجمع عليها ، أنها وقع عليها ضروري ، أنه لا نستقيم منهج عقل مع انكارها الله ، أنه يستل من إدراكات ما لم يحضه الحس السحري الحسنة بعد وهي عدد هذا ثلث فواصل بعضه ليدخل من الخط وأيضاً فالمعرفة تستل ذلك إلى لاد الحسنة ، حدد لاد لاد الحسنة وللمحرية بما يحركها بما يتعلق بحاله وإحدى من جملة من لا يستطيع أن يدرك الأخوان وإن ما يظهر للعقل بواسطة الحس ما هو مظهر لاسبء الخارجي العدد لا ماهيتها الحقة التي لا تحس إلا مدنى ، انفسه - ٢٢٧ - ٢٢٨ .

قال أبو عبد الرحمن

وعلى ضوء هذه المبادئ فإن العلم العقلى قبل العمود ، ضروري وبأسهل العقل الخالص أستوا حقائق ما ورائه دافع عنها السحر حوس وسموها حرافة شامسنا

المبادئ الفطرية وقوانين العقل :

إن هذه المبادئ مذكورة في عقولنا لا تسند إلى حس ولا إلى بحرية ولكنها ترجع إلى مبدأين رئيسيين :

أولهما : التناقص ومبدأ التناوب

وثانيهما : مبدأ السببية ومنه مبدأ العلية .

قال أبو عبد الرحمن :

ومن الأفكار الفطرية التي تقوم على اللزوم العقلي فكرة التكامل اللامتناهي وهي تأمل عقل حالي وليس مطاعاً من محسوس كامل لا مثاء !
وقد حصر أرسطو هذه المبادئ في ثلاثة قوانين وهي :

١ - قانون التداخي ، وهو أن كل شيء هو بنفسه ، ويسمى قانون الهوية أو قانون الهوية .
٢ - قانون عدم الجمع بين المتضادين في شيء واحد في آن واحد ، وهو قانون الوسط الممنوع .

٣ - قانون عدم ارتجاع المتضادين ، وهو أن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع .

وسأتمل على خالص بحكمه هذه القوانين بنفس معارف لم تسند إلى حس أو استحضاره ، ومربى تصور بعد فيها منكرها من البطلان ومنه ليس لهم عقول

وقد حدث الخروج على هذه القوانين في علم الكلام كمسألة الأحوال عند الأصغرية ولكنها مخالقات لم يعم على العلم ، بل الإجماع على أنها من الحق الذي لا حياء به ولكن الحملة العلمية على هذه المبادئ جاءت من قبل الفلاسفة المحررين الانجليز واشتد النزاع الفلسفي في هذه المسائل :

١ - عدم التسليم بأن هذه المبادئ فطرية بل هي مكتسبة .

٢ - عدم التسليم بأن هناك عملاً حالصاً مجرداً لا يسند معارفه من الحس والاشعرية

٣ - ما سمع لعلناون بالمبادئ الفطرية أو قوانين الفكر إنما هو مجرد حرد وبحرية ولكنها غميب في كل ما لا يحس ، ولهذا فالشك في المعرفة الحسية السجدة ومن هنا جاءت فكرة : خرافة الميسافريفا .

١ - الدليل الفطري

في مامضى من كلامنا على حديث : « كل مولود يولد على الفطرة » حرجنا الحديث ونقنا عن منه ما ليس منه من تصرفات الرواة وأبطلنا المشاعب التي شوش بها مكرو حجة السه . واسعرضنا مفهوم الفطرة من الصوص وغيرها لدى العلماء والفلاسفة ولقنها ، فكان أول تلك المفاهيم - فهم من يرى أن الفطرة هي معتضى المعارف الأوله البديهية وقد بحثنا بعض النقاط في هذه المسألة .

قال أبو عبد الرحمن :

وبدا لي أن يكون هذه المسألة احراما سجد من الآراء لأنها مسألة فلسفية تحت محب ان سببها التحقق في الاحادث والآثار والنصوص الشرعية . وقبل مناقشة آراء العلماء في الفطرة أحب أن أستدرك هاتين الملاحظتين :

١ - ذكرت حديث « كل انسان تله أمه بلكره الشيطان في حصيه الا مريم واسها » قلت أنه زياده غير مقوله لأن المنفرد بها العلاء من عبد الرحمن وقد حالف جمهور الحفاظ الذين روى الحديث عن أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

ولا تنوهم موهم أنى ارد هذه الزيادة لعدم سوبها فقد رواها البخارى في صحيحه وأحمد عن أنى هريرة في عدة مواضع من مسنده بأساند صحيحه ولكنه حديث مستقل لم يصغه الى حديث « كل مولود يولد على الفطرة » غير العلاء وفي تصايفه يكون الاضطراب في المس الذي يرد به الحديث ، فمحصل رأينا انها حديثان مستقلان وكلاهما صحيح

٢ - ذكر السبح محمد المسحى في محضر رساله الفطره لاس سمعه

أن اسرمدى روى عن أنس قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد من ولد كافر أو مسلم يولد على فطره الاسلام ولكن الشياطين أسهم فاحتالتهم عن دينهم فهودهم ومصرهم ويحسبهم وامرهم ان سرکوا بالله ما لم يرل به سلطانا »^(١)

قال أبو عبد الرحمن

وفي هذا الحديث فندس اولاهما . رويده أنس له وباسنها يسر الرسول ﷺ

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية من ٢٢٤ ج ٢ ط م صحيح

الفطرة بالاسلام الا أنسى لم أحد هذا الحديث في جامع الترمذي فقد تسبعت فهارس
سرحه تحفة الأخوذي ونارضة الأخوذي ولم أحده بعد إلحاح شديد ، ولعل من احوالى
الباحثين من يهدينى إلى موضعه .

مفهوم الفطرية :

فيل : إن الفطره هي مجرد الخلقة . وفيل هي الجهل . وفيل هي الخير . وفيل هي
الاستعداد للخير او الشر . وقيل هي العرائز ونوارعها . وفيل هي معرفه الله بالضرورة .
وفيل معرفه بالبداهه . وفيل هي الاسلام . وفيل غير ذلك .

١ - الرأي الأول :

أنها معرفة الله بالوعى والوحدان . ومن حجج هؤلاء اية « واذا أخذ ربك من بنى آدم
من ظهورهم ذريتهم وأسبغهم على أنفسهم ألوانا بارئاً لما أتوا من قبلهم من
النساء إما نكاً أو خفياً أولئك هم القاصرون » وقالوا : لقد لزم الانسان منذ القدم وملاً عليه نفسه وسيطر
على عقله ووحدانيه الاحساس بوجوده فيه حقه سيطر عليه وتحكم في كل ما هو كائن من
حيه وهذه الاحساس شيء طبعى (أن فطري) وليس مما من لم يشعر في قراره نفسه
بعدمه بصفو روحه بوجوده هذا السر الأعظم . والذي نظم معالم هذا الشعور الطبعى
النابع من اعماق النفس بلعنى المجتمع وسهونه . ودليل فطرته هذا الاحساس أن الانسان
مهما صعد بذاكرته في تاريخ طفولته فلا يستطيع أن يحدد الساعه لى حدث فيها عقده
الحادثي لأنها اضطرابه سبب فل حدود لتراهن الداله على وجوده . إنها عقده سبب
سببها إلا انها كثيرة الأمر في حياء الفرد^(٢) وهذا الوعى ليس الا حياء النفس في وفات
سببها لى المبدأ الاكر الذى أحده الله على سى آدم يوم أسأهم أول مرة^(٣)

قال أبو عبد الرحمن :

والمبدأ الذي أحده الله على ذره آدم احتلف فيه المفسرون والباحثون على أربعة

أحوال :

٢ (القرآن والعلم بلذكور العدى ص ٢٩) وداره المعارف لمحمد فرید وحید ح ١ ص ٤٨٢ عن كتاب
البرهان على وجود الخالق للصبيو بوشيت .

(٣) القرآن والعلم ص ٢٢

أولها : أنه استخراج ذرية آدم من طهره كأمنال الذر . وقد وردت في ذلك أحاديث وهذا مذهب المحدثين .

وثانيها . أنه استطاع الأرواح وأنها مخلوقة قبل الأحساد . وهذا مذهب محمد بن نصر وأبي محمد بن حزم .

وثالثها . أنه علامات ربوبية ووجوده . وهذا مذهب المكلمين ومال إليه بعض المحققين من أهل السلف والآثر .

ورابعها . مذهب مسنجد قال به محمد الحلي وموخره أن الخطاب في اليهود والمسيحيين أحده أنبياءهم عليهم .

تفسير الميثاق عند أهل الآثار :

يذهب هؤلاء إلى أن الله سبحانه استخرج من ظهر آدم ذريته وأحد عليهم الميثاق

وورد في الآله الكرمة وحجهم أحاديث روت عن عمر وابن عباس وأبي هريرة وأنس

وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن قتادة وهشام بن حكيم وأبي الدرداء وأبي أمامة

وأما أخرى موقوفة على بعض الصحابة وأخرى عن بعض التابعين ولم يرفعوها وإليك

تخريجها بالاستقصاء والتفصيل :

لحديث الأول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - رواه عنه مسلم بن يسار وعنه بن

ربيعة ورجل آخر لم يسم كناه الطبري بأبي محمد .

(أ) حديث مسلم بن يسار عن عمر :

فأما حديث مسلم بن يسار فرواه عنه عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب

ورواه عن عبد الحميد زيد بن أبي أسبه . ورواه عن زيد مالك بن أنس . قال

أبو عبد الرحمن : ثم نواتر عن مالك .

فإن يحيى بن يحيى حدثني مالك عن زيد بن أبي أسبه عن عبد الحميد بن

عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب من أن هذه الآية - « وإد أحد ربك من بني آدم من

طهورهم ذريتهم » . فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول فقال رسول الله ﷺ : « إن

الله يبارك ويعالى حتى آدم به مسح طهره سمعته حتى مسح طهره سمعته فقال

هؤلاء لدحية وعمل هل الحية يعملون به مسح طهره سمعته فاستخرج منه ذريته فقال

(٤) موطأ مالك بهامش المتنقى للباحي ج ٧ ص ٢٠١-٢٠٢

خلف هؤلاء للدار ويعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله قسم العمل ؟ قال :
 فقال رسول الله ﷺ إن الله إذا خلق العبد ثلثه استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت
 على عمل من أعمال أهل الجنة فمدخله به الجنة وإذا خلق العبد للدار استعمله بعمل أهل
 النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فمدخله به النار»
 وقال أبو عيسى الترمذی :

حدثنا الأنصاري أحمرنا معن أحمرنا مالك بن أنس عن زيد بن أبي أنيسة عن
 عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم بن سيار أن عمر بن
 الخطاب^(٥) .. الخ .

رواه عن معن غير الأنصاري : إسحاق بن موسى ورواه عن مالك غير معن وغير
 يحيى الليثي كل من أبي مصعب الزهري وروح بن عباد وسعيد بن عبد الحميد بن جعفر
 والنعسي وهيب وابن وهب ، ورواه أبو داود عن النعسي والسناني في السنن الكبرى - عن
 فضة والترمذي عن إسحاق بن موسى عن معن وابن أبي حاتم عن يوسف بن عبد الأعلى
 عن ابن وهب وابن جرير عن روح وعن سعيد بن عبد الحميد^(٦) .
 قال أبو عبد الله الحاكم :

حدثنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب السناني حدثنا حامد بن أبي حامد الهري حدثنا
 إسحاق بن سليمان قال سمعت مالك بن أنس مع ساق الأسناد والنسب الألف الذكر
 ورواه الحاكم أيضا من طريق عداة بن مسلمة عن مالك فقال : أخبرني أبو بكر
 ابن أبي نصر حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى حدثنا عبد الله بن مسلمة فيما قرئ على مالك
 مع ساق الحديث بإسناد مالك له .

وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه^(٧)

ورواه ابن حبان في صحيحه فقال : أخبرنا عمر بن سعد بن سنان والحسن بن إدريس
 الأنصاري قالا حدثنا أحمد بن أبي بكر عن مالك عن زيد بن الأسناد والنسب الألف
 الذكر^(٨) .

(٥) تحفة الأحادي ج ٨ ص ٤٥٢-٤٥٦

(٦) تفسير ابن كثير ص ٢٦٢ ج ٢ ومسنند الإمام أحمد ج ١ ص ٢٨٩-٢٩٠ تحقيق أحمد شاكر

(٧) المستدرک للحاكم ج ٢ ص ٤٢٢-٢٢٥ .

(٨) موارد الظمان للنهشمي ص ٤٤٧

فقدار هذا الحديث على أربعة هم الامام مالك ومسلم بن يسار وعبد الحميد بن عبد الرحمن ورند بن أبي أنيسة، فأما مسلم بن يسار الجهني فقال الحافظ بن حجر عنه :
 به بصري ثقة وبه العجلي واس حبان عن اسحاق^(٩) ولكن الحافظ أما عمر بن عبد البر
 ذكر أنه مجهول وأنه مدني وليس بمسلم بن يسار البصري وعمر معروف بحمل العلم^(١٠)
 وقد لاحظ هذا الذهبي فقال المصري لا البصري^(١١)

وعلى هذا يكون عمر مسلم الذي وبه العجلي وابن حبان كما ذكر الحافظ ونقل ابن
 عبد البر عن اس أبي حنيفة في تاريخه أنه قرأ على يحيى بن معين هذا الحديث فكتب به
 على مسلم بن يسار : لا يعرف^(١٢) .
 قال أبو عبد الرحمن :

هو قطعا غير مسلم بن يسار الأموي المتوفى عام ١٢٦ هـ لأن هذا أموي وذاك
 جهني

وليس مسلم بن يسار المصري الطنسي مولى الأنصار المتوفى في عهد هشام بن
 عبد الملك لأن هذا مولى وذلك جهني فهو ابن مجهول ، وإن عرف أنه مدني فهو مجهول
 ، لأن لم يعرف بحمل العلم وعلى فرض أنه أحد هذين فكلاهما لم ين عمر ، فالحديث
 إما منقطع وإما برأيه مجهول الحال ، وكونه مدسا لا يخرج عن جهالة العن
 أما عبد الحميد بن عبد الرحمن بن رند فهو وبه جماعة ولم يذكر له الحافظ
 حارحا^(١٣) .

وأما رند بن أبي أنيسة فهو أبو أسامة الرهاوي الحافظ
 قال أحمد :

في حديثه بعض الكاروه وهو على ذلك حسن الحديث^(١٤) وقال المروزي سألت أحمد
 عنه فحركه بده وقال صالح وليس هو بذلك ولكن قال الحافظ موقوف على الاحتجاج

(٩) التهذيب لابن حجر ص ١٤٢ ج ١٠

(١٠) تحفة الاخوان ٤٥٦ ج ٨

(١١) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٠٨ .

(١٢) شعاع العليل لابن قيم الجوزية ص ٢٤ .

(١٣) التهذيب ج ٦ ص ١١٩ .

(١٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩٨

به وبوثقه ، ثم نقل كلام أحمد الانف الذكر ، واعتمد على الاحتجاج به برواية البخاري عنه في الصحيح^(١٥) .

(ب) حديث نعم بن ربيعة :

رواه زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم ابن يسار الجهني عن نعم ورواه عن زيد كل من عمر بن حنظلة وأبو مرة بن يزيد ابن سنان الرهاوي

أما رواه عمر بن حنظلة فقال أبو داود عن محمد بن مصفى عن يقيه عن عمر بن حنظلة عن زيد بن أبي أنيسة .. إلخ بالنسبة الذكر^(١٦) .

وأما حديث أبي مرة بن يزيد بن سنان فذكره الدارقطني كما نقله عنه الحافظ بن كثير^(١٧) .

وسأفه البخاري في التاريخ بإسناد ليس فيه زيد بن أبي أنيسة فقال قال محمد بن يحيى أخرنا محمد بن يزيد سمع أياه سمع زيدا عن عبد الحميد .. إلخ^(١٨) .

وهذا يتضح أن مالكا رواه منقطعاً ، وأن عمر بن حنظلة وأما مرة ومحمد بن يزيد وصلوه ، ويرى الدارقطني أن قولهم أولى بالصواب^(١٩) وأن مالكا لم يذكر تعميلاً لأنه لا يعرف عند أهل العلم وهذا من تدليس الأئمة^(٢٠) ويرى عمر الدارقطني أن قول مالك أولى لأنه إمام حافظ^(٢١) وقد نقل الحافظ عن الثعلبي لاس حسان نعم بن ربيعة الأردى عنه^(٢٢) وقال الذهبي لا يعرف^(٢٣) وقال ابن عبد البر لا يعرف بحمل لعلم^(٢٤) .

(جـ) حديث الرجل المجهول عن عمر

(١٥) هدي الساري لابن حجر ج ٢ ص ١٦٧ .

(١٦) التهذيب ص ٢٩٨ .

(١٧) قصص الأنبياء لاس كبير ص ٤٩ ج ١ والبداهة والتهذيب ص ٩٥ ج ١

(١٨) التاريخ الكبير للإمام البخاري ص ٩٧ ج ٤ قسم ٢ م ٨ ط حيدر آباد عام ١٣٦٠ هـ

(١٩) شعاع العليل ص ٢٤ .

(٢٠) تراجع ما كتبه أحمد الخول عن تدليس مالك في ترجمته له ص ٤٩٨ وصاحبها ج ٢

(٢١) التهذيب ج ١٠ ص ٤٦٤ .

(٢٢) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٢٧٠

(٢٣) شعاع العليل ص ٢٤

(٢٤) تفسير ابن جرير ص ١١٤ ج ٩

قال ابن جرير حدثنا ابن محمد حدثنا حكام عن عتبة عن عمارة عن أبي محمد رجل من المدينة قال . سألت عمر بن الخطاب عن قوله « وإد أحد ريك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » قال :

سألت النبي ﷺ عنه كما سألتني فقال « خلق الله آدم بيده وفتح فيه من روحه ثم أحلسه فمسح ظهره بيده اليمنى فأحرق ذرا فقال ذرا ذراهم للجنة ثم مسح ظهره بده الأخرى وكلنا بيده يمن فقال ذرا ذراهم للنار يعملون فيما شئت من عمل ثم أحتم لهم بأسوا أعمالهم فأدخلهم النار ».

قال أبو عبد الرحمن :

حكاه هو ابن سلم الكناسي يحدث بالفرايب عن مسحه عيسى بن سعيد وشيخه هو عيسى بن سعيد الكوفي الرازي ثقة .

رأيت في حديث عمر :

١ - لم يرو عن عمر إلا من طريق يعين أو من طريق رجل لم يسم

٢ - لم يروه عن دون عمر إلا عبد الحميد ولم يروه عن عبد الحميد إلا زيد ولم يروه عن زيد إلا مالك وذلك حسبما وصل إلينا من كتب السنن

٣ - في سند ابن جرير حكام بن سلم - وأبو محمد رجل من المدينة - قال أبو عبد الرحمن ولا حجة في مجهول .

٤ - مسلم بن يسار إما مجهول الحال وإما لم يدرك عمر .

والخلاصة أن هذا الحديث لا ينجح به لمجردة .



النسبية ومنطق المسلم

في منطق لفكر المسلم . أن الله سبحانه و تعالى خلق هذا الكون وفق بؤمببس مضبوطة مطردة تحكمه .

والعلم الحدث لا يرال يشع هذا الايمان باكتشاف القوابس التي خلقها الله وبفكر السر المحدوق مربوط بحسه الظاهر والباطن فسحيل معنى لا مادة له في مشاهداتى الحسية .

وقابوسا الفكرى مصوع من قابوس الله الكوسى لهذا برفض عملى التصديق بالمستحيل والدور والتناقض بالسبه الحسى وبحرنى وبالسبه الحس عبرى وبحرنه وكل فكره بمرصها عمولنا فانما هي بالسسه لقابوس الطبيعة الذى فرضه خالق الفكر والطبيعة .

طربه لسبه يؤكد حقائق اللعب فى الجنة - وهى حقيقه معببه عن حسا فى هذه الدنيا - لبن وعسل وخمر .

ولكن ذلك ليس كلبتنا ولا كعسلنا ، ولا كحمرنا .

وفها ما لا عى رأب . ولا ادن سمعب . ولا خطر على قلب بر

ان ادس ولعل والحمر عندما ألقاظ سمعب معها من مداق لأعبها . وبحمل حقائقها أساؤها من اصطلاحنا عليها .

ما الاعمى المعب عما الان فحمل اسم الموحود عندما وبحصف معناه

فلا يحور بعد هذا أن سمعب لسا عى لسا ، لأن لس لسا لس بالسسه بدوها واصطلاحا . ولس الجنة دو حقيقه بالسسه لحسا فى الآخره

وهنا أحدرله من معالطات لألقاظ فلا نظل ان الايمان باللعب بعب بحلاف الواقع وانما هو بيمان بالواقع المعب . وفى احبار رسا ان هناك بوما كأنف سه مما بعد فقد يكون الحمر على المحار وقد يكون الحمر على حقيقه وفق قابوس النسبه

بب الرمن عندما بالنسبه لقياس حركه الشمس ولكنا لا ندري سبه القياس للرمن عند الله . إن علمنا نسبى تثبته وفق قانون النسبه

وعلم الله مطلق لا يصبطه نستنا المحدودة وفي القرآن الكريم - وهو أصدق الحديث « والشمس تجري لمستقر لها » .

وبعض منسوعي العلم الحديث يقول إنها ثابتة ، ولكن يجب ملاحظة أن العلم الحديث نسبي ،

فإذا كانت الأرض متحركة في تصورهم ضمن المجموعة الشمسية فهي ثابتة بالنسبة لمن في الأرض .

وبكى ما يدرسا عما إذا كانت الشمس والكواكب التي تدور حولها تدور حول كوكب آخر ؟ .

إما لا يدرك حركتها إلا من جهة الكوكب الآخر الذي يدور هي حوله

وهذا مالم يصل إليه مجهر العلم الحديث بعد .

إن الفكر السري بموجب نظرية النسبية برغم النفس على احتمالات عديدة معينة يحقق بأحدها مدلول قول الله تعالى خالق الخلق « والشمس تجري لمستقر لها » .

قوانين الإيمان بالله قوانين عقلية تجرسه

لنظره النسبية بأصل النفس بها من الحرية لا من الصور العقلية ، وقد قررنا في موضع سبق : أن تفكيرنا بالنسبة لأحاسنا .

فهل يعنى هذا أن الأدلة العقلية لا تثبت إلا المحرّب ؟ وهل يعنى إيماننا « لعب إلى وقت مشاهدتنا له ؟

كل هذا لا يقوله مسلم ،

ولكنني أفرص أسي مخاطب من استحال عليه لايمان بعد المحرّب ، فأقول

إن أدلتنا العقلية منشئة من حسنا وخبرتنا والخبرة حس وزيادة .

والأدلة دأها تجرسه ولكننا يصل بها إلى الايمان بعد المحسوس

فكيف الله غير محسوس لأنه ماسمي عما إلا لعنايه عن حواسنا ولكننا ههنا به

بالأدلة الحسية .

وهذه الأدلة الحسية هي الخلاصة العقلية من ثمرة حسنا وتجربتنا .

ولتحرره لم نسمد وجودها من دأها بل من أحكام العقل ولهذا فمستوى العقل

لا يستفيد من تجربته إلا مصادفة .

وكل اكتشاف علمي بدأ بتحرية صغيرة ثم انتهى إلى الايمان ستانحها في إدراك غير
المحسوس من حقائق الوجود .

فلما أصبح غير المحسوس محسوسا كان الايمان بوجوده تحصيل حاصل
إلا أنه كان حقيقته حاضرة بعد أن كان حقيقة مغيبه ، والعالم في المخبر محكوم بقوانين
العمل مشدود بلوازمه وبعد هذا كله فالنصوص الشرعية أحررت بحقائق هذا الكون دون
مختبرات أو معامل في أيدي الناس .

ولما اتسعت آفاق العلم الحديث كان مقياس صدق مختبراته أن يصدقه خبر حالي
الجمعية .

ولاستقراء لم يجد نصا قطعي الدلالة يخالف حقيقة قطعة
فكل هذا يعطي لروم عقليا بأن ذلك الخبر خبر حالي الجمعية . وذلك الاكتشاف خبر
مرتاد الحقيقة .

ولا نستطيع أن نعطل هذا اللوم وهوامه حرمنا الحرسه

نسبية الفلسفة ونسبية العلم :

ونقول نسبه لسكك لا حقيقته في الوجود ، وإنما الحقيقه بالنسبه لمن يعتمدها ،
وهذه نظريه رعباء فرعا من الرد عليها في عمر هذا الموضع . وإن كانت دعائه فهي
ساحجة .

وتقول نسبية (اينشتاين) العلمية :

كلمه (طويل) كلمه فارعه لامعنى لها إلا يتصور ما هو أقصر . ولو لم يوجد المقصر
لما كان لتطول معنى .

والحقيق لا يمين به ولا سدار إلا بالنسبه الى اتجاهي . والنهر له يمن وسار بالنسبه
لاتجاهه .

والفراغ موحود بالنسبة لجسمين متحازين ، وهكذا .

وعلى هذا انما هو سبي ابو محمد بن حزم حذله العلمى ، وأحسن بذلك بأصلا حيدا في
كتابه (التقريب) .

نسبية حقا وأخرى ذات مغزى :

نسبية الطبعه هي نسبه العلم والاكتشاف ولا يتصور العمل غيرها

الخطا المنطقي المفضوح عندما يقول الشاك : لا معنى للطول إلا بالنسبة لا اعتقادي
واعتقادك .

فان أنوعد، لرحمن هذا دفع للمحققه بالراح ، وهو مرفوض عقلا من ناحيتين ،
اولاهما .

ان الاعتماد لا بد أن يرجع إلى برهان وإلا كان اتباعه نرجسا من غير مرجح
فان ضل الشاك عن هذا الأصل تقطعت به السواقي .

وأحراها أن وسائل المعرفة مشتركة بين الساك وغير الشاك - ونائج هذه المقدمات واحده
عند الاستخدام الصحيح .

فادا أربا الساك وعبره حرمين محارس دوى أبعاد محله كان للطول معنى لا
بالنسبة للاعتقادين بل بالنسبة للجرمين .

أما نسبيه (اشتاس) فلا تعتمد على ملائم الفواش الطبيعه والراضيه والمنطقه
وحسب .

بل جوهر أصالتها في أطرافها إذ لا يوجد حتى الآن حادثة أو قانون بعد تفسيره
بالنسبية .



برهان العقيدة برهان التشريع

في ديننا الاسلامي جانب يعنى محض كالصلاه والصيام والحج . وفوق كل ذلك اسهادتان وهذا الجانب هو صلة العبد بربه . ولكن الاسلام جعل لذوى الامر من المسلمين قوامه عليه . فكل من تارك الصلاه وحاحدها والساحر وبارك الشركاء والمترد وشاتم الدن . الح سل الله عليهم سبوقا بأيدي من جعلهم الله حذفاء في الأرض . ولا يعمد هذا السبب أن الناس أحرار في عقيدتهم . ولكن جاهلية القرن العشرين سفت الجانب التعبدى من حياتها وتهكمت بالعبادة فصلا عن يومهم أنهم مسحوموها وكان في ديننا الاسلامي جانب سلوكي تنرب عليه عقوبات سرعية من ماله وبدنه إلا أن جاهلية القرن العشرين ناقضت هذا الجانب تماما وطبعت عطلها تلك العقوبات ومن ذلك الجانب أبواب المعاملات من سع وإحاره . الح . ولكن جاهلية القرن العشرين حرجت تعمدا على مقاصد السرعة في أبواب المعاملات وركضت ركضا مروعا لاهية وراء المادة بالرأى المحرم ابدى هو أفتح وسيله الى الخس . وهذه المحادة لدن الله من كل حواسه لها بواعث منها واقع المسلمين السيء من ناحيه قوتهم وعلمهم وواقع بعض المسلمين المستتب الدن سحتلون على المحرم باسم الاسلام نفسه . كهؤلاء اللاهين وراء الرأى وسع العنه ومنها جهل العصرين بدنا وانحداعهم بنظام عمرهم . ومنها قوه عدونا وعلمه وانحاحه هذه المحادة - إن كانت من مسلم - الحة النقاس الى انهاهم إثماته وإرجاعه بالبراهين إلى البين بأن الله حق وبأنه بعث رسوله حقا . وأبرل قرائنه حقا . وبأنه صادق حقا . وبأن التشريع له وهو أولى به حقا . وإن كان من كافر حاحجناه بأن واقع المسلمين غير الاسلام . ولاندعو الى سىء بوجد من المسلمين وهو عرفت عن الاسلام لمجرد أنهم مسلمون . وإنما ندعو إلى الاسلام من نمرة لصاقي ثم نحاحه من ناحيه فساد وبطلان وظلم وجور وجهل وبعض كل هذه الأنظمة المصاده للتسريع من واقع التحرر ثم نحتج لكل حرنه سرعته بهذه السلسله الذهبية من البراهين فتقول هذا حكم صبح يومه عن الرسول ﷺ .

«صَحَّ عَقْلًا أَنْ هَبَاكَ رَسُولًا شَرِيًّا تُلْفَغُ عَنْ رِيَّةٍ . وَصَحَّ عَمَلًا أَنَّهُ مَعْصُومٌ مِنَ الْخَطَا
وَالْأَلَدِّ وَالْجَهْلِ ، وَصَحَّ عَقْلًا أَنْ اللَّهُ مُوَحَّدٌ وَأَنَّهُ كَامِلٌ لَا مِثْلَ لَهُ بِكَمَالِهِ . وَهَذَا يُلْزَمُ عَقْلًا
أَنْ حَرِّهُ أَوَّلَى تَدْبِيرِيًّا مِنْ رَأْيِنَا حُجْنٍ ، لِأَنَّ مِنْ هَذَا سَأَلَهُ لَا يَعْتَرِيهِ سَهْوٌ أَوْ نَقْصٌ أَوْ جَهْلٌ
أَوْ كَذِبٌ ، وَهُوَ أَعْلَمُ مِنَّا بِأَنْفُسِنَا .



طبيعة التفكير العربي المسلم

إذا تأملت النصوص السريعة الصححة رأيت تحديدا دقيقا لأبعاد السموات والأرض وسمك كل طبقة تقاس بمئات الأعوام ولعل هذه الأبعاد والمقاييس تورن سرعة الصوت أو الضوء أو أسرع من ذلك الله أعلم . وأنصاف المتعفين الذين ينكرون سبع سماوات ومن الأرض مثلهم محدوغون بالعظم القليل من قدرة الله ذلك العظم القليل الذي شاء الله أن يكون في قدرة العلم الحديث اكتشافه فإذا يقول هؤلاء ؟ .

يقولون : إن العلم الحديث بأرصديه وبحاخره وبسكوبه وسنن أجهريه الدقيقة اهتدى إلى الملايين من الأفلاك ولم يجد السماوات وطيفاتها السبع إنما هي أفلاك متناثرة ونحن نقول :

أولا : إن عمر العلم الحديث لا يتجاوز مائتي سنة وبينكم وبين السموات مئات كثيرة من السنين لو جنحتم إليها بسرعة الصوت والضوء .

ثانيا : صفوا لما حدود الكون بعد بلايين الأفلاك كيف سهى أعباده وأهملوا لنا البرهان على أنه لا وراء لما استهيم إليه وأن كون الله كله محدد عمر في فضلكم العلم .
ثالثا : قد يكون كل ما أسموه من مساهدات وضعفات عن هذه الأفلاك أمرا ثابتا في الواقع صحيحا لا مرمه فيه فليس سعيه أن يعلمكم الله ظاهرا من الحياء الدن ، والمفكر المسلم لا سكر أمرا ثانيا ، ولكن الذي لا يحرمه المنطق هو التصديق بكل ما أسموه مما لم يعلموه لأن بغيركم عدم علم وليس عدم العلم كالعلم بالعدم

وكون الله أرحم بما يتصورون ، ونحن أضعنا هدايته ربنا الذي خلق هذه الكون فعلمنا علما لا مرمه فيه أن سماء الله الدنيا - وهي آخرت السموات لنا - لن يكون في متناول البشر ولم يحرمها رسول الله ﷺ . ولم يفتح له (في المعراج) إلا بادن ربه وعلمنا أنها في حراسة الملائكة .

ولهذا حرما بأن اكتشاف العلم لو بصاعف قصار اكتشاف سبه بسانه فانه سطل مشغولا بعوالم دون السماء الدنيا إلى أن يرب لله الأرض ومن عليها ، والذي يجعل العقول

به عن هذا شيء واحد هو مخصص البشر لتصورهم بحيث يشعرون بأن هذا الكون أرحب مما يتصورون .

رابعا . لشعر أنصاف المثقفين في شروفا ان هذه الهالة في تعداد الكواكب وأبعادها ليست سوى اكتشاف جديد للعلم الحديث وليست من خلق العلم الحديث لأنها موحودة قبل العلم الحديث وبعد وقد كان العلم عنها غافلا .

وهالة الاكتشاف من هالة المكتشف - بالساء للمفهوم - فما كان العلم الحديث عظيما . إلا لأنه اكتشف عظيما فأرجو ألا تنها عظمة الاكتشاف عن عظمة الخلق ولا عظمة المكتشف عن عظمة الخالق فعظمة الخالق أركله
قل أنتم أشد خلقا أم السماء بناها .

إن طبعه التفكير العربي المسلم يعنى احرام العلم الحديث في تأنحه ومقرانه الملموسه ولكن ذلك ومن المطلق . ومعنى أنصفا أن صدق العلم الحديث لايساقى صدق الشرع وكى لعلم إذا كان طيبا أو من باب النقي عبر المحصور لايعبر مصدرا يعارض الشرع بل خبر خالق الحقيقة أولى من خبر مكتشفها .



دور العقل في تلقي النصوص

مما لم يكن مسما به - عند أكثر باحثي هذا العصر ومؤلفيه - هو وجود منهج للسمعات أى لى مصدرها ما سمع من الكتاب أو من السنة عن طريق المحبر الصادق . معناه : إيمان الفرد بها إيمانا دون بحث عملي ...

قال أبو عبد الرحمن - فتح الله عنه - مما يحرم عليه ويؤكد القول به (نهربا إلى الواحد الأول - حل مأه - يوم نهربا إليه) هو ضرورة هذا المنهج في تلقي السمعات ويقول ضرورته ، لا وجوده فحسب ! وهو رأى لا يعجز عن دعمه في أى وقت ومأى مكان ؟!

أما الذين يمارعون في التسليم بهذا المنهج : عافاهم كثيره منها . انهم لم يعرفوا دور العقل في تلقي الاحبار والاوامر والوهى السمعيه ، وانهم عبر احسن في قساعاتهم اد يحفلون دور السمع فانوما في مصادر المعرفة وانهم تأمروا سنه من يقول ان السمعات أكثرها ظنى أما لبراع في ثوبها اول لبراع في دلالتها بحكم ما يصاهر على اسسه السنويه - بوجه خاص - من معاول هدم بحبها من كل جانب فأما جهدهم بدور العقل في تلقي الاحبار والاوامر والوهى السمعيه . فلاهم استخدموا طاقاتهم القميه في رد الحبر اما باويل دلالة ، و السكك في سنه عن لسارع . فقالوا اعقل هو الحكم على هذه النصوص ، فما قبله فاقبله ، وما رده فاردده ، وهو فانوا ضله « برارى » و « أبو حامد الغزالى » و « أبو المعالى الجوسى » وغيرهم وغيرهم ..

قال « الجوسى » ان وجود لبارى معنى وحياته وان له كلاما صدقا لا سنه سمع قام من أحاط بكلام صدق ونظر بعده في حوار لرؤيه وفي حق لا فعل وحكم القدره مما سمع في هد لفس بعد ثوب مستند السمعات لا سمع اسراك السمع والعقل فيه^(١) قال أبو عبد الرحمن داس مستند السمعات لم يحز بلعمل ن نظر في حوار ما

(١) الجوسى المذكوره فوقه حسن محمد حسن - حسن سلسلة اسلا - لعرب حسن ١٣٤ - ١٤٤ عن كتاب الرهان

أنته السمع أو عدمه ، ويمتنع اشراك السمع والعقل في ذلك النظر ، على الصيغة التي ذكرها « الجويني » - عما الله عنه - مما حاز للعقل فقط - للامور التي سببها لاحقا بادر الله - أن يكون حاكما ، والسمعي الذي ثبت مستنده محكوما عليه وفقد فعال مات « العرالي » و « الجويني » و « الراربي » و « النافلاسي » و « الشهرستاني » وغيرهم من أهل ذلك القابون الخاطيء ، وكفانا مؤونة ترييقه و « شيخ الاسلام ابن تيمية » صاحب « العقل والعمل » و « نقص المطلق » و « الرد على المنطقيين » .. فما كلفنا بشيء نزعته فائدته ؟!

قال أبو عبد الرحمن : انه وحده من يعزى كلام أولئك الذين رد عليهم « ابن تيمية » ويحتج به ويصف له - سعوده المستشرقين ويطعمه ببعض آراء الفيلسفة الغربية المعاصرة على به من باب افكاره ، كما فعل « الفصمي » في كتابه « العالم ليس عقل » وأيضاً فان مادة الجدل في « العقل والعمل » تحولت الى موضوع حديد (او - بالاصح - الى موضوع ارحب ، فكيف في السابق يحضون في مسألة وجود الله وعدمه ، وحدوث العالم ، وسبب لصفته أو بغيرها ، ويصورون - بحاشها - مسأله العقل والعمل هل تتعارضان ، أم يصفان ؟ وما لحيله اذ يتعارضان ؟.. اما اليوم فكان الاقوى اوسع ، ولم يعد البحث يصرنا على التمسك والتمسك ، والممكن لوجود ، والواحد الواحد ، بل الامر تصدىق للعقل مطلق ، وسكك في المسموع في كل ما يقال ان العلم او الطب او الكشف الكوني يعارضه ، او كيف كل ذلك او يعصده عن عدم صحته أو بغيره ، او كسفت الالام عن ريقه و « الفصمي » - مثلاً - يذكر ان المسلمين يلتمون المحدث بالحفاظ وسمون الله بالحفاظ ، ويكنهم لا يسمونه العاقل ، أو المفكر ولا يسمون عبد لعقل . و عبد المفكر ، وسيدل هذه السعود على ان الاسلام يلقي قداسه العقل ، ثم يمرر هو - بدوره - صرور بحكم العقل في كل الخصوصي ، فلولا ان الموضوع - من - أصبح اكر طراه من ذي قبل ، وأنه سيكون لنا رأى اصل في الموضوع اناء - رعب سعادنا بما كسه ابن سمنه في العقل والعمل وما ألف في المطلق وعلم المثل والاحل والآراء الفلسفيه - ما كنا لنحلف هذه بدراسه ونعود الى ما قلناه عن جهل هؤلاء بدور العقل في يلقي الخصوصي ، ود يمرر عدم حوار رد النص اذا لم يريج له العقل - كمنهج بطلني - من ان دور العقل هو دور الفهم ، والكشف مع النص ، ولا ندع في ذلك اذا كان ما في احبار الله واحبار الصادق المصدوق - ^{عليه السلام} - من حديث عن المعاد والسائبين وصفات

الله .. الخ هي من الاشياء التي يعصر العقل عن ادراكها بأكثر مما اوضحه الشارع ، لا أن العقل سكرها ، ولا يقال عن كل ما لا يدركه العقل ان العقل يعارضه ، ولكن كل ما فهمه وأدركه ولم يربح اليه . يجوز ان يقال انه عارضه - بفض النظر عن التماس ما هو الصواب - أبحاب النص الثبت ، أو العقل الثاني ؟ . وكل ما في القرآن والسنة من نصوص تشيد بالعمل والتفكر والاعتبار ، ليس معها معارضة السمع (الثالث مستنده) بل معها الفهم ، فهم النصوص ، وفهم وجهة دلالتها . وتعمل بحكامها المستترة منها . والتفكر والتفكير والاعتبار في دلائل صدق الرسول - ﷺ - ووجود الله ووحدانيته .. ووو .. مما جعل الشارع العمل أنه له ، من النصوص المحاطة والموجهة والمصححة للعقل أما التدليل على حواز استعمال العقل في تلخيص النصوص بالمعنى الآخر وخطأ التقى بالمعنى السابق - فسأني في حقه - ان شاء الله .

قال ابو عبد الرحمن ، وأما اهم غير اصليين في تفكيرهم ، فلاهم استحيوالراء فلاسفة المسلمين السابقين ، وأولئك بنوا على فلسفه يونانية ليس عندها وحى إلهي حتى تصع له رتبة بين مصادر المعرفة المتعارف عليها ! . وإلى هذا الحين أحد الحاجة ماسه الى اقامة بسيره عن مصادر المعرفة التي تدرك بها الاشياء ، في حمايتها وطاعتها ، واستحالتها او امكانها ، وحسنها او قبحها ، الى اخر ما سمي علما ومعرفة .

مصادر المعرفة عند الفلاسفة والمنطقيين :

اول مصادر المعرفة هو النص - في محسوساتها ومخارجها - ثم الدلالات ، وهي اوائل العقل ، واخرها مدارك العمل لنظره ، المفسره الى البرهان ، وهي معرفة النسبة الحاصلة او للاحاصله في كل « حمل جوهرى » او حمل عرضى - كما يسمونها - كنسبة الحاصله في قولنا « العالم محدث » او للاحاصله في قول « الرسول سائر » . قال ابو محمد اس حرم - في كتابه الفصل - ان الانسان يخرج الى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها عنه ، في قول من يقول انها كانت قبل ذلك ذاكرة ، او لا ذكر لها البته ، في قول من يقول : انها حدثت حينئذ ، أو انها مزاج عرضى .

قال ابو عبد الرحمن :

ومعنى هذا الكلام ان اس حرم صاحب مذهب مسهور في تأويل قوله تعالى « ود احد ربك من نبي آدم من ظهورهم ورسولهم على أنفسهم » الآية « وهو يقول

«...م خلق الأرواح ، وأنها حسيا تنفخ الروح في المخلوق ويخرج الى العالم ، فلما ان تكون
 منه قد ذهب ذكرها لذلك العهد أولا . الى آخر كلام الشيخ « أبي محمد » ، ثم قال -
 « ما الله عبه - الا انه قد حصل انه لا ذكر للطفل حين ولادته ، ولا تغيير الا ما لسائر
 الحيوان من الحس والحركة الارادية فقط ، فتراه يعض رجليه ويمدها ، ويقلب اعضاءه -
 حسب طاقته - وبالم اذا احس البرد او الحر او الجوع ، وادأ ضرب او قرص ، وله سوى
 ذلك مما يشترك فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيوانا - من طلب العدا لبقاء حسه على ما
 هو عليه ولمااته فيأخذ الندى ويمره - بطعمه - من سائر الاعضاء بعه ، دون سائر
 اعضاءه - ثم ذكر ان اول ما يحدث للنفس اذا قويت من التمييز الذي يفرده الناطق
 من الحيوان - فهم ما أدركت بحواسها الحس ، كعلمها ان الرائحة الطيبة مضمومة من
 طبعها ، والرائحة اريدته مافره لطبعها ، وكعلمها ان الاحمر مخالف للاحضر والاصفر
 والابيض والاسود وتفرق بين الحس والامس والمكر والمهل ، والريح ، والحر والبارد ،
 والندى ، وتفرق بين الحلو والحامض والمر والمالح والعفص والراعي والتفه والعدب
 والحريف وتفرق بين الصوت الحاد والعلظ والرفق والمطرب والمرع

قال ابو محمد فهذه ادراكات لحواس لمحيوساتها ولازال السادس علمها
 بانيهيات فمن ذلك ، علمها بان الحرء اقل من الكل ، وان لصبي الصغبر في اول عمره
 اذا اعطيه عمنى بكى ، وادأ زده بانه سر وهذا علم منه بان الكل اكبر من الحرء - وان
 كان لا يشته لتحديد ما يعرف من ذلك الى آخر كلامه (٢) وما معرفة النفس سحرستها
 فكما قال « امام الحرمين ابو المعالى الجوسى » - في كتابه البرهان - « قدر الواحد على
 التقب في الجهات فاعلم من نفسه حال ابتاد من بدايه ، ووضوح ذلك معنى عن الاعراض
 فيه (٣) » .

قال ابو عبد الرحمن ومصادر المعرفة عند « الجوسى » - فيما عدا اسمع هي
 العقل ، والحواس ، والنفس وهو قد علط د جعل الحواس سببا غير النفس
 وفصارى القول :

ان ما يعرفه النفس بحواسها ويخرجها هو اول مصدر المعرفة لان النفس يعرفه بعد
 خروجها الى العالم . واما محمد رحمه الله - قد علط ايضا ، اد جعل للذهبات من

(٢) المصدر السابق ص ١٢٧ عن البرهان

(٣) و (٤) و (٥) انظر الفصل في النبل والخواء والنحل لابي محمد عني من جزء ٧ ص ٧٠
 ١٢٨٤ ج ١ م ١ ص ٦٠ ٧٠

ادراكات النفس ، ولصحيح انها من معدنات العقل ، وبما يعلمه العقل بالضرورة ، فالطفل في اول تمييزه ، وفي سروره اذا زدت غيرة ثالثة - وان لم يتنبه لتحديد ما يعرف من ذلك ، انما سر لان ذلك اول تمييزه بعقله ، وليس ذلك مما يصح ان يقال ان النفس احسته ، او هو من حساسات النفس . والظاهر ان « أنا محمد » تنه لذلك حيث ساق حمله من سديها ، ثم قال أبو محمد : فهذه ادراكات العقل ^(٤) .

ويرى أبو محمد : ان ادراكات النفس وبداية العقل : « ضرورات اوقعها الله في النفس ، ولا سبل الى الاستدلال البتة الا من هذه المعدنات ، ولا يصح شيء لا بالرد بها فيما شهدت له مقدمه من هذه المعدنات بالصحة . فهو صحيح منتهى ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط » ^(٥) . ويقول قبل ذلك « انه لا سبل الى ان يطلب عندها دليلا لا يحون ، او جاهل لا يعلم حقائق الاسماء ومن الطفل هدى منه ، لان الاستدلال على شيء لا يكون الا في زمان ولا يد - ضرورة - ان يعلم ذلك بأول العقل ، لانه قد علم بضرورة العقل انه لا يكون شيء مما في العالم الا في وقت ، وليس من اول اوقات تميز النفس في هذا العالم ومن ادراكها لكل من ذكر مهلة البتة ، لا دفعه ولا حسنه ، ولا سبل الى ذلك » والظاهر انه لم يمار في هذه المعدنات الا السوفسطائية الذين يهبطون لخصائض ، وقد احكم أبو محمد الرد عليهم في صفحتي ٨ - ٩ من الفصل ج ١ .

ويرى « سقراط » « ان العلم لدى سبع من النفس ولعقل ، وبه موجود بالقوة يعنى بالاصهار والجماء ، وفي داخل النفس ، وانه يخرج الى حاله لوجود بالفعل فلا يحتاج في ذلك الا لمن يحركه بالاستئلة الموجهة » .

قال أبو عبد الرحمن وهذا صحيح . لو قال بدل « العلم لدى » : « المعرفة لدى » - على اصطلاح لماطعة في المعرفة من المعرفة والعلم - يعنى حساسات النفس وبداية العقل ، انما ان العلم النظري موجود بالقوة ، فلا يماراه في بطلان ذلك الرعم ولو كان صحيحا ما هلك الانسان وراء البرهان . وبصا فالاساس بطيب البرهان فلا يدري هل سيعفه على صحته ما يصوره ، و يقوم على بطلان ما يصوره ، فكيف كان العلم « لدى » او يعنى اخر هل يقال للانسان عالم قبل ان يجد لبرهان ؟ وأما ان عمره العقل وبهؤ النفس للاحساس والمحركة موجودان داخل الانسان فذلك ما لا سارع فيه العقلاء .

الحقيقة الشرعية

قال أبو عبد الرحمن . نعلم سلفنا الصالح « النص » النابت عن الشارع (ادا صحت دلالة) على كل ما يعارضه من مصادر المعرفة - في جميع ما يتعلق بسدوكمهم وتصوراتهم - وان جاءت المعارضه من أحد المصادر البغسية « كالحس مثلا » : آمنوا - ملء قلوبهم - بأن هذه المعارض غير قاطع الدلالة لأنه من الآفات « مشارات العلط » التي سبب عنها الدهش كثيرا في مواطن الاستدلال وهم يعطون خطأ المعارض بمجرد أنه خالف النص الصحيح - وان لم ينتهوا الى ما حصى من أفعاله ..

فيحسب بعض من لاحق لهم فلسفات سرية - في الاقتصاد والنظم والسياسة وستي التصورات - أن يحظى منهج سلفهم (ما نحن المسلمين) بحفون على منطلق العصر الحديث .

وهؤلاء المخدوعون بقلبيته العصر ومبطله يؤمنون بأن كثيرا مما اجمع عليه الجاهلية الحديثة يعارض النص بلا موارد كالغاء القصاص والرجم والعدل - عندهم - أن لا يسلم لنص مطلقا . بمعنى ان النص ليس محل للمطعم والتمس وتحصل الخسفة في كل ان ومكان ا

فما سمع بأس أن يكون فلسفة العصر الحديثة الاساسية الرحمة مصدرة في إلغاء حدود الله !!

وما سمع بأس في أن يكون « النص » الذي تأمر بالحدود - وهي فسوة ووحشة كما يزعمون - غير مصيب هذه المرة !!

ونعلم أبو عبد الرحمن بالله العظيم « خالق وياغي » أن الفكر لنصي « الاسلامي » هو العملاق ، وان كل فكر سري يعارضه لا يصمد لحجته الا أن يدود سفسطة ، أو يهرع إلى قوة يحمي بها باطله ويتخادله .

ويسي بمحدد النقاط المسوية في كلامي الألف الذكر . ثم ما قصها بغاسا بو ناعته من تدفع بحجة من هؤلاء الدس سلبطوا على أمة المسلمين في سرفها العربي والاسلامي وحكموا منهم بعد ما أنزل الله لعرف أن دس الله الحق . وما دونه الماظر

فأول ما يجب تحديده ان يقال :

« التسليم لدلالة النص مطلقا - دون أن يتهم إذا عارضه معارض - بحكم ، لأنه
برجح ولا مرجح ! ».

وبابا أن يقال :

« هذه دول أوروبا عطلت حدود الله . ومع هذا فلم يفسد شؤونها فهي بلد الرضى
والحضارة والقوة ! »

وثالثها أن يقال :

« إن الفكر الاسلامي لو كان هو العملاق لما غاس بحبيه أى فكر يعارضه ولما أساح
عنه مشفقو القوم وشبابهم ! »

قال أبو عبد الرحمن أما الأولى فمقول إنما يكون التسليم لدلالة النص مطلقا
بحكم ، لو أن الايمان بالنص حصل اغتباطا بد أن الايمان به لم يحصل الا بفواطع الأدلة
من مختلف العمليات والحسيات ، والمعجزة الحسية سيدها السيف عيانا وأقر بها الخلف
بالواتر الذى يحيل العقل كذبه مايله من حقائق الدين ومن سيره الرسول - ﷺ -
الذى لم يدرس فى جامعة ولم يحصل على دكتوراه ولم تكن له رحلات ذات أمر . وما كان
يتلو من كتاب ولا يحطه سمعه ، ولا يرال المعجزة قائمة من سيره الرسول ﷺ نفسه
حاربه قومه وحملوه . وهو وحيد شتم فتم ، ثم سعه فله من مستصغى القوم فتحدى
الأقوياء علما وسفه احلامهم وهموا أن يسطسوا به مرارا فكانت دعاية الله له فى هذه المواطن
التي لم تتحكم فيها المصادقات معجزة المعجزات !

ولا يرال المعجزة قائمة من اخبار استصوص بعض المعصيات وكشفها عن حقائق
علمية قبل أن يحوس رواد العلم محافل الكون ولا يرال المعجزة مائة فى فطره الانسان
نفسه لى لا يستنم بعد ما نظمها به « وحى الله » الله الذى فطر اساس وحيلهم
ولا يرال المعجزة مائة فى أن الايمان بالله يار العقل الصحيح وأنه لا دليل مع الملحد سوى
الانكار ، والانكار نفسه ليس بحجة . وإنما هو دعوى وجمهور علماء الدرة والقضاء والأحناء
والسريح والطب واللسان ، امنوا بالله عن فناعه ولكن لم ينفعوا بإيمانهم فى سلوكهم
لعوامل قد تشرحها فى غير هذا الموطن .

أما ملاحظة سرفا العربى فهم أبعد الناس عن نواحي العلم المتطعم وجمهورهم من
نصاف المنصفين الذين عسر هضمهم لعلاقات العصر فمدقوا بها فمنا يؤدى منهم وديهم

أو أنصاف مثقفين هالتهم القوة المادية الراهنة فحسبوا أن الاتحاد هو الذي يهدي العقول ويصنع القوة .

إذن والنص الذي صح ثبوته وصحبت دلالاته نص خالق الحقيقة وموحدتها . وما يعارض النص إنما هو اقتراح من يحاول اكتشاف الحقيقة ، فالمطوئ الصحيح أن نص موحد الحقيقة هو الأولى . لأن موحدتها قد عرفها ، فما بالنا تسلك مسلكاً غير مأمون ، قد تنبه به في عمى ؟

إن اتهام النص يكون من ثلاثة أوجه :

أ - اتهامه في ثبوته .

ب - اتهامه في دلالاته .

ج - اتهامه في صدقه « بعد صحة ثبوته ودلالاته » .

فأما الاتهامان الأولان فمن أوجب الواجبات عند مجتهدى المسلمين بمصودهم وصوابتهم لسي درونوها في أصولهم بعظمه فكرية .

أما اتهام النص في صدقه فدوره حرط المساد ، ولا فائدة يصنعون بأنماهم المسوق بوجود الله وانه لا يقول لا الحق ؟ أي عرف هؤلاء المحدولين من أساء عصرنا أن تشافض الحقائق ؟ .

وإذن فلا تخكم في مقدم قول موجد الحقيقة على قول من يحاول اكتشافها

قال أبو عبد الرحمن : وأما الثانية فنقول :

إن أوربا عطلت حدود الله وسرعته ففتك فيها الفلق والاسحار ودرم بالحياه والحيون وتوتر الاعصاب .

ولهذا كان علم النفس عندهم من أرقى العلوم ، لأنه يلمس حاجتهم الراهنة وقد هب عملاؤهم من عسرات السس ينادون بصوابت القسم . وهذا أمر طبيعي في مجتمع جاهلي موصت فيه نوب الاسره بظلمها وتعيمها من حبال وسفقه وبغطف . وفي كل يوم ساء سيدة جاهله تغفل اطفالها الاربعه بمأس . أو ساء في جاهلي محرم قبيات مائبات في رباط ويعمل فنهن المسدس !!

وهذا أمر طبيعي في مجتمع جاهلي يستعبد به الحياه فصار كالالة المسحرة لاهداف ومول الاحزاب الحائرة الطاغية !

وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي عشت في الباطل . وخرج فيه ابليس فلا وراع دنيا
نعصم ، ولا ايمان ولا حب لله يملأ القلب والنفس طمأينه وحمورا وسلامة وراحة .
اما قوه اوربا ورقبها فلم تكنسها بالحادها الذي تأباه الاسلام . وانما اكسبه بالحد
وعراهم الامور التي يحص عليها الاسلام ذوبه لبعضموا مبادئهم الخيرة العادلة بالقوه
فالتفريط تفريط المسلمين لا الاسلام !!

ولو كانت النهضة الاوربية الحديثة سيرها اطار خالص من تعاليم الدس وهدنه - من
مصوصه الصحيحه الثالثه - لكاتب حصارة مدعو للسلام ونسحب الظلم والعدوان ونسح
فلق النفس وبنز الاعصاب وحمد القلوب وفساد الصمير ، وكثيرون من رواد العلم
الحديث كانوا مؤمنين بأديانهم ،

أولم يكن « ديكارب » مخلصا لمسحته ؟ ألم يكن كالف وروثر من الغورس على
عقيدتهم ؟

إنما كان الاسم إم الدس المسيحي المحرق المحرف ، ولو كان دس اوربا دسا اسلاميا
لدفع بحصارهم بما برصي سقمها الماده والروح ، أو لس من العحيث ان سلط المجتمع
لجاهلي حمله اسطاسه في لدفاع عن المحرم الذي قبل نفسا او نفوسا للاعندار سه بأنه
محس او طافح « برى الديك حمرا » او فلق نقيب فهذه الرحمه الجاهله التي زبها لهم
ابليس كثر الاجرام وهانت الدماء واختل الامن ؟

العجب ايم برحمون لمحرم ولا برحمون صحبه ، ويقول لكل من لا يؤمن بالله
ورسوله :

١ - ان الفصاخص عدل وان النفس بالنفس مصصى الانصاف والمساواه وقد اخطأه
الجاهلية بكل صغرها وبقيها .

٢ - وان المحرم الذي لم يرحم ضحمه عصواسل بل داء ساكل يحب ان يداد كما بد عن
المزروعة الفقد .

٣ - ان حماه هذا المصصى العادل عماه للكون وللحياء ، ان استصال محرم واحد فيه حماه
لمجتمع كبير ولكم في الفصاخص حماة .

٤ - وان رحمه المحرم من فصايل الاخلاق ولكن يحب ان لا يحول هده رحمه دون احد
الحق منه معاصه عادته والله يقول « ولا تأخذكم بها رافه في دس الله » فهذه لرأفه التي
حفرمها ديتنا هي الرأفة التي تحول دون إقامة الحد .

٥ - وان رحمة المجرم رحمة تحول دون تنفيذ الحق انما يملكها الموتور بأبيه أو أخيه أو فرسه ، أما ان يرحم المجتمع محرمًا بحرم لم يؤلهم وقعه فظلم وحيث على من تقطعت نفسه حسرات وغيظًا يفقد عزيزه ..

٦ - ان الرحم والقطع والاطاحة بالرأس من اشنع الماظر ، ولكنها كانت لاشع الجرائم ، وما نسكر ان يكون الدواء مرا وانما نسكر ان نترك المجتمع على علاته لعدم تحمله مرارة الدواء . قال ابو عبدالرحمن : اما الثالثة فمدفوعة بأمور :

اولها . ان الفكر الاسلامي هو العملاق اذا كان المعام مقام حجة وبرهان ، وما زال في كل عصر مند رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابن قتيبة الى ابن حزم الى ابن تيمية الى ابن عبد الوهاب الى سيد قطب ، الى ان رب الله الارض ومن عليها - من يحجز الملحد بين باهواع السمسم وبحكم حناهم في عسى الرجاحة

وثانيها . ان الافكار المشرفة لم تعش الا بقوة تحمها او بطمطمة محترفين يبشرون بها تحت شعارات عاطفه . وطبعي اختلاف المذهب وعددها ، وطبعي ايضا ان يكون الحق في جهة واحدة من شتى الجهات .

وثالثها . ان المسيحيين عنه لم يدخلوا قد بعد ولم يفهموه وانما استحوذت عليهم سنة بعلد الضعيف للموى ، ومعرفة هؤلاء السباب (المتخلي عن ديه) بالشبه المارة حول الاسلام اكثر من معرفتهم بحقائق الاسلام ذاته .

واحدرا - شاهد - الف مره - وجوه المنكسين والمربكسين والوفوفين والبيعاب والامعاب وفافدى اسحصه وحسنا الله ونعم الوكيل



كيف نضوع البرهان

مصدر البرهنة الاول :

بديهية العقل أو أوائل العقل ، أو ضرورات العقل ، أو المقدمات كما يسميها ابن حرم أو الافكار الخالصة كما يسميها ديكرت .

ومن هذه البديهيات ستمد براهينا في شتى المعارف ونعرف ان الآلة برهان ون الحزم المتواتر حجة وان مقتضى الالفاظ لغة برهان على مراد العرب .

فما هي اذن هذه البديهيات ؟

انها ما يحمله العقل فمن المحال ان يكون الكل أقل من الجزء ومن المحال أن يجتمع الصدان والمكان والزمان واحد . ومن المحال ان يكون شيء في غير زمان ، ومن المحال ان يكون فعل دون فاعل .. إلخ .

إذن قانون هذه البديهيات واحد - لا ثلاثة كما زعم أرسطو - وهو

ان الباطل ما اضطر الايمان به الى محال عقلى يعرف أنه محال بفطره العقل ، وان الحق ما اضطر الكذب به الى محال عقلى يعرف انه محال بفطره العقل

وهذه الفطرة هي التي سميها ضرورة العقل وكل برهان صحيح في الوجود إذا حللته انتهى الى ضرورة عقلية .

البرهان على ان هذه البديهيات ضرورية :

صحيح ان العقل له بديهية ضرورية وهي معرفة العقل للمحال ولكن ألا يكون هذا اعتمادا على خبرته الحسية ؟

إن أحدا يعرف أن $2 + 2 = 4$ ونظن أنه يعرف ذلك بآلهة الفطرة وبكى الفيلسوف الالماني غيبنول كانت « يقول » :

إننا تعلمنا ذلك في الطفولة أى اعتمد العقل على الخبرة الحسية بلعد على الاصابع سننا فسينا اننا تعلمنا ونسبنا كيف تعلمنا ذلك فظن ان هذا بدهاه

قال ابو عبد الرحمن لا ريب ان هذه بديهية احدها العقل من خبرته الحسية ولكن هذه عند ابن حرم لا معنى لحلو العقل من بدهاه فطرته فبديهية مثال عمر مادكره كانت تدل على

الدهاءة الفطرية وهو ان الصبي في اول عبيره قبل معرفته للعد على اصابعه اذا اعطته
عمرتين يكى وادا ردتة ثالثة سرفأى حيرة حسنة اعتمد عليها ثم ؟

(الفصل ح ١ ص ٥) انما عمله فطر على ان الكل أكثر من الجزء .

قال ابو عبد الرحمن لا أفس ان يكون جمع الامثلة التي ذكر ابو محمد انها من المعرفة
العقلية الفطرية :

ترتد كلها الى الحس . فنقول :

ان الصبي ماسر بالثمرة النالة الا لأنه حرب مرة بحسه ان الثلاث حير له من
الانثين وهذه عمده معضله اعنى حلوص الافكار او استافها من الخبرة الحسنة - بلح بها
حون لوك وديكارت وكات وسارر . وارى ان الخلاف في ان كل افكارنا مستقة من الحس
او ان فيها فطرى خالص :

لاتأثير له فيما نجح اليه لتشخيص البرهان المعتبر .

فهب : ان كل الافكار مستقة من خبرة الحس الا ان هذه الخبرة الحسنة تولد منها
ضرورات عمله لاريب منها ولا ينعصها الا خبره حسنة اخرى ان وحدث ، فاعان عقلي
بأن الصدين لا يجتمعان في آن ومكان واحد من الممكن اسي يسته على خبره حسنة اد
رأيت ان الضدين لا يجتمعان .

ان هذه الخبرة الحسنة هدي الى ان قامون الوسط المرفوع ضروره عمله ، لانهصها
الا خبرة حسنة أخرى بحيث أرى ضدين اجتمعا .

إذن عندما يدانه عمله ضروريه هي ام الراهن سواء أكانت مكسبه من الحس ام
من الفطرة وادن فلنسبها بدانه العقل الضرورية .

البرهان على ان هذه البدهيات ضرورية فطرية :

سرهس اس حرم على ذلك فعول هذه البدهيات لا تطلب عليها دللا إلا محبون او
حاهل لأن الاستدلال على السىء لا يكون الا في زمان لأنه علم بضروره العقل انه
لا يكون سىء مما في العالم إلا في وقت وليس من اول أوقات عبير النفس الحسي ومن
ادراكها العقل مهله ألسه فصح أنها ضروره (الفصل ح ١ ص ٦)

قال ابو عبد الرحمن :

هذا البرهان مختل من وجهين :

اولها انه ساء على أن الدائنه العقلية فطرته في ذاتها إذ جعل المعرفة العقلية والحسنة في أن واحد وليس بينهما مهلة !
وهذا غير مسلم له والعائلون - كلوك - بأن العقل صفحة بيضاء يمش فيها الحس معارفه أرجح أدلة من أبي محمد .
وثانيهما : أن أنا محمد أسدل على صحة الضرورة العقلية بالضرورة العقلية وهذا دور محال .

إذ يحل العقل أن يكون الشيء - في ذاته جملة - حجة نفسه في ذاته جملة ، وهو شيء يسمى المتطوعون المصادره على المطلوب والرهان الذي يرضه ، أن البسر بدأ ادراكهم بالحس ثم بالعقل ومرجعهم في أحدهم وردهم بالحس والعقل ، ومن أكره هذين المصدرين - من مصادر الرهان - فسحادل ذلك بحسه وعمله
وإذ هذا هو السبل فلا مبدوحة لنا عن الاحتجاج بالحس والعقل حرباً على فطره الله التي فطرنا عليها .

وقد أخذ عمننا من حسا بدائنه ضروريه استدلالنا على ضروريتها بأن لم نجد حسا سرياً آخر ينقصها فعد فقر السر به حتى الآن لم نجد في حس السر أن الصدس يجتمعان في أن واحد ومكان واحد .

أذن هذه معرفة حقيقه فطر حسا وعمننا على معرفتها وإكادها محال في حسا وعقلنا وإذ صبح أن الله فطرنا على المعرفة بالحس والعقل فهذه الدائنه فطرته لأنها نتائج عامة فطرنا عليها .

كيف كانت هذه الدائنه أم البراهين ؟ وكيف نتولد منها البراهين ؟
ما شهد به بديه من هذه الدائنه فهو صحيح مسمى وما لم يشهد له بالصحة فهو باطل ساطع (الفصل ح ١ ص ٧) .

قال أبو عبد الرحمن :

هذا معي أن الدائنه أم البراهين .

فكيف ذلك ؟

انه بطريقتين :

١ - الطريق المباشر ، فإذا قلت :

أبو عبدالرحمن في عزبه النخل بالقاهرة المحروسة وفي الناصرية بالرياض المحروسة
يوم الاثنين الموافق ١٢/٨/١٣٩٥ هـ في تمام الساعة الخامسة نهاراً وجلس في هذين المكانين
ساعة واحدة لم ينتقل من أحد المكانين خلالها :

قلت : هذا باطل لأن السبب العلوي محيل ذلك مباشرة وهو أن العمل بفطرته أو
حبرته - محيل أن يكون الشيء الواحد غير المنحرف كله في مكانين مبايعين لاسعه
ملؤها في آن واحد !

فهذا برهان بدهي مباشر .

٢ - الطريق غير المباشر وهو تعدد الوسائط فإذا قلت :

ما البرهان : على أن الصلاة واجبة بطريق العمل ؟

قلت : الدليل قوله تعالى :

« وأقموا الصلاة » لاسي عرف بعقلي أن الله واجب الوجود اد بهي ذلك محال
عقلي فيستحيل أن يكون هذا الخلق بدون خالق .

وعرف بعقلي أن محمداً صلى الله عليه وسلم مرسل لنا من ربنا لأن معجزاته المعجزة
والمعوية دلت على صدقه ، وأنه رسول الله اد محيل عقلي وحيي التكذيب بدلاله هذه
المعجزات .

وعرف بعقلي أن هذه الآية بالامر بالصلاة من عند الله لأن الكافة بعثتها ، بها
فلو غير ملائمة في العرب حرفاً منها لادرك ذلك عامي مسلم في السري . وعقلي محيل
التكذيب بالسوار وعمل الكافة وقد نقلوها عن محمد الذي آمن بعقلي بأنه رسول الله وهذا
الامر بالصلاة يقتضي بوجوب لانه مقتضى لغة العرب التي حسنها بمعنى فوضرونها
عن مضمون لغة العرب لكسب معناه وعقلي يحكم بطلان النعدي
اذن الصلاة واجبة عقلاً بموجب هذه الوسائط المنسلسلة .

يقول أبو محمد :

ان الرجوع الى هذه ليدانه من قرب ومن بعد (.مفصل ج ١ ص ٧)
فأبو محمد سبي اراءه - في كل مسألة على العقل والعمل عنه . ول مصادر المعرفة
ولقد هي ظنون العمل من السرع كالغاس فظنوا انه عدو العمل ولم يعلموا ان العمل
منطوقه

قلها توابرها نكم

لما ذكر الله سبحانه وتعالى بعض أفعاله بقوله « قل من يرزقكم من السماء والأرض » إلى آخر الآية . قال في الآية التي بعدها (فذلكم الله ربكم الحق فإيا بعد الحق إلا الضلال) .

ومن هذه الآية الكريمه سبحانه لأنفسنا استعمال (القسمة العقلية) كمنهج من مباح طيب لبرهان الذي أمرنا ربنا به . ذلك أن عبادة الله سبحانه لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما في تصور العقل فإما أن تكون حقا وإما أن تكون ضلالا .

والله سبحانه الحق فعبادته حق فتعين أن الكفر به هو الضلال . والقسمة تأتي لحصر كل ما يتصوره العقل من أقسام واحتمالات كقولك هذه السركة لا تخلو من ثلاثة أحوال لا رابع لها في تصور العقل فإما أن يحتر وإما أن يربح وإما أن يحصل رأسها فقط ولا احتمال رابع غير هذه الاحتمالات .

وقد تأتي القسمة لحصر الواقع ويكون أقل من المتصور مثلا كقولنا : إن زيدا لم يمت في الرصاص الذي سافر للقاهرة أمس لا تخلو من أحد احتمالين لا ثالث لهما فإما أن يكون لم يسافر للقاهرة ، وإما أن يكون رجع في الطائرة ولا احتمال غير هذين واقعا مع أنه يمكن تصور أنه عاد بغيره الهبة بغير وسيله الطائرة في هذا الوقت القصير . ومن يريد حلاء البرهان الذي أمرنا ربنا به فعليه أن يستعمل القسمة العقلية لأنه يعينها محل النزاع ويرفع المعارض والموصى ويحصل بها الالتزام ويستطعم السعيب ويحصل بها الفرق بين الأمور المحتملة فلا يعمم الحكم مع احتمالات الأحوال ، فمن تنازع لقسمة لعقبة هذه يفسر لقوله تعالى (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) فعلماء المسلمين مجمعون على أن لأب ثلث الثلث وهو المسمى إذا لم يكن بعد وأب غيره وعبر لأم وبرهانهم هذه الآية . وهذه الآية الكريمه لم ينع على أن لأب ثلث الثلث وإنما فيها أن الأم ثلث الثلث أما الأب فلم يذكر إلا بمقدار إرثه ، فكيف عرفنا أن لأم بدل على أن لأب ثلثين ؟ أهوال عرفنا ذلك بالقسمة العقلية ذلك أن لو اربى أسان لا ثالث لهما وهما

الأب والأم لقوله تعالى - « وورثه أبواه » فالأبوان لعة هما الأب والأم فهذه هي القسمة العقلية للوارثين .

كما أن التركة مسمان لثالث لها وهما الثلث الذي عنته الآية للأم والباقي وهو الثمان لأن كل شيء ذهب ثلثه قد بقي ثلثاه فلا ريب يعرف ذلك سديهة العقل ، فما بقي من الارث وهو الثمان لم يبق من الورثة وهو الأب لأن الأب وارث ، ولا وارث غيره وغير الأم والأم اخذت نصيبها فالباقي نصيبه .

وهذا النوع من القسمة العقلية سمي عند الأصوليين دليل الخطاب ، لأنك حصرت اقسام الورثة وأقسام الارث ، وأعطيت بعض الأقسام حكمه بالنص الصريح وهو الثلث للأم وأعطيت بعضها الآخر حكمه باللزام العقلي وهو الثمان للأب ، لأن القسمة العقلية لا تختمل غير هذا .

فهذه الصورة من صور القسمة نوع من أنواع البراهين يحصل بها العلم بنفسى لأنك تحصر أقسام الشيء وتحصر أقسام احكامه ومن الصور الأخرى من قسم القسمة العقلية أن يحد دحلا تعرف تدسه وتورعه وهو يستعمل حبر الدولة وورقها لسوونه الخاصه فيقول له أتستعمل حق الدولة ؟ .

فيقول لك : إن المسؤولين يعطوننا هذا الخبر والورق .

فيقول له لا تخلو الحال من بلانه أمور لا راع لها في العمل - فاما أن يكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي فحسب - وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا لعملك الخاص .

- وإما أن يكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي ولعملك الخاص .

ولا يجاديه بعد هذا فهذه القسمة بعد في معنى محل النزاع وهو تحديد العرض الذي نستعمل به تلك الأوراق ، فإذا برهنك على أن الدولة سمحت له باستعماله في عمله الخاص وفنعت ببرهانه انتقطع النزاع .

وإن قال بل هذا الورق للعمل الرسمي فقط ولكني أستعمله لعملي الخاص أسوة بغيري فادك عمله إلى قسمه عقلية أخرى فتقول إذا كان هذا الورق لعمل الدولة الرسمي فاستعمالك له لا يخلو من أحد أمرين لثالث لها :

- فاما أن يكون استعمالك حلالا .

- وإما أن يكون استعمالك حراما .

ولا يتصور العمل غير هذين القسمين ، والقرض من هذه القسمة الالزام لأنه إن قال استعالي حلال ألزمته باستحلال كل محرم آخر من هذا النوع وهو استحلال كل حق لم يعلم صاحبه باستحلالك .

وإن قال هو حرام ألزمته بأنه عاصي عمدا . فالعرض من هذا اللون من ألوان القسمة العقلية أن تحول بين حصصك وبين البراهين فحرمه من أي برهان ينطبق به ومن صور القسمة أيضا أن يحضر مجلسا يمازج الحاضرون فيه حول الحكم الشرعي للتأمين ، فيقول بعضهم التأمين حرام ويقول بعضهم التأمين حلال . فأتحدتهم إلى حصره القسمة العقلية ويقول التأمين صور كثيرة لا يحلو من أحد أمرين لاثالث لها .

- فإما أن يكون التأمين غير حال من المحدود الشرعي كالمرور والجهالة والربا فهو حرام
- وإما أن يكون خاليا من ذلك فهو حلال .

فهذا اللون من القسمة يفيد في تعيين محل النزاع والتفسير بين الأحوال وهذا هو المنهج التحليلي الذي استعمله فقهاء المسلمين المجهدين وفلاسفة العرب في العصر الحديث ومن صور القسمة العقلية أيضا أن يجد إنسانا يدين رجلا فقرا يفانده الربا . فتقول : لماذا تظلم هذا المسكين ؟ .

فيقول لك : أنا لم أظلمه لأنه راض فحسنت مثله إلى حصره القسمة العقلية ويقول له : مداسك هذه عهد وكل عهد يستلزم به رضى الله سبحانه ولا يحلو مدايسكها التي تراضيها عليها من أحد أمرين :

- فإما أن يكون الله رضى عنها .

- وإما أن يكون الله لم يرض عنها .

فبهذه القسمة تلزمه بأحد أمرين :

- فإما أن يرضى الله عن الربا فيورد له البرهان على ذلك

- وإما أن يرضى الله لم يرض عن الربا فيلزمه أنه عاصي عمدا وأنت حلت به وبغير

البرهان ولم يبق عنده إلا اساع الهوى ، ومن فوائد القسمة رفع السافس وانتصاد ، قد

قال لك محد : إن الثمران قال إن الكفار لا يسطعون يوم القيامة ، وقال إسمه يلاعون في

النار فأى هذين البصير تصدق ؟ .

فانك تحرم الحصرة الفسمة وتقول . يوم الصامه ليس هو طرفه عين بل له أقسام
لا يهمنى حصرها وإنما أذكر بعضها :

١ - ففي يوم القيامة العرض وهو المحشر .

٢ - وفيه المحاسبة .

٣ - وفيه إنزال الناس منازلهم .

والكفار سيطمون في أحد أقسام يوم القيامة ولا يسطمون في أحد أقسامها . ومن لفحه
العقلية التي ورد بها القرآن الكريم قوله تعالى :

« يهب لمن يشاء إناثا

ويهب لمن يشاء الذكور

ويجعل من يشاء عقيمًا » .

فهذه ثلاثة أقسام لا يتصور العقل غيرها .

ومن فوائد القسمة العقلية العميم كأن يلزمه بواجب ما في كل حاله من حالاته التي
لا يتصور العقل غيرها مثال ذلك ما تحكى عن أعرابي وقف على حلقه الحسن البصري
فقال :

(رحم الله من تصدى من فضل . و سى من كفاف . أو امر من قوب) ولهذا قال الحسن
ما ترك لأحد عذرا .

ومن ألون القسمة هذا المحصر لأحوال المرحص في قول طريح بن إسحاق بن النعمان

إن يعلموا الخير أخفوه وأن علموا
شرا أذاعوا وإن لم يعلموا كذبوا

ولا يتصور لعقل للمرحص حاله غير هذه الأحوال لئلا

ويفانده من هذه القسمة بعض الأسماء التي تحدر منها أو برعب فيها ومن صور
لقسمة الحاصرة قول نصيب :

فقال فريق القوم لا وفريقهم
نعم وفريق أئمن الله ما ندري

فلا يتصور لعقل أن يحب أى مسؤول غير أحد هذه الأوجه لئلا

نماذج لمنهج ابن عزم في الجدل

قال أبو محمد : وتساءل من قال بالقياس :

هل كل قياس قاسه قانس حق ؟

أم منه حق ومنه باطل ؟

فإن قال : كل قياس حق أحوال ، لأن المقاييس تتعارض .

وإن قال : منها حق ، ومنها باطل : قيل له :

فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفساد ؟

ولاسيل لهم إلى وجود ذلك أبدا . (منجلى ح ١ ص ٧٤ م ١٠٠)

قال أبو عبد الرحمن : هذا معنى من معاني الحدل سمى الالتزام بما تحصره القسمة

العقلية .

والغرض من حصر القسمة أمران :

١ - أن يكون مخالفتك في المذهب موافقتك في جميع الأقسام ماعدا قسم واحد يخالفك في

حكمه ، فهذا تعين محل النزاع ،

ويكون فائدة القسمة تعين محل النزاع ،

ويكون المعنى هذا انقضا على أن الناس ليس كله حقا ، فتعين أن تعرف لقياس

الحق من جميع الأقيسة .

٢ - أن يكون مخالفتك في المذهب لا موافقتك في جميع أحكام الأقسام فتحصر له لأقسام

وتطلب حكم كل واحد منها ،

والفائدة في الأمرين واحدة .

ولكن أبا محمد شوه هذا المنهج الجيد عندما قال :

« ولا سسل لهم إلى وجود ذلك أبدا » .

فهو يرام بالدعوى لا بالبرهان ، ولجئنا أن لهم علامة على لقياس لصحيح في

أصول مذهبهم وهي العبد أو الشاهد أو الماسه أو الاطراد الح

والصواب أن يقول :

« وإن قال منه حق ومنه باطل قل له . فعرفنا بماذا نعرف القياس الصحيح من
الفاسد ؟ ولا تعلم لهم شيئا يميزون به بين الحق والباطل إلا الشبهية أو العلة .. الخ . وأما
الشبهية فليست بميزة لكذا وكذا . وعلى أى حال فهذا اللون من العسمة العقلية لا يبرم
بحكم ما ، ولكنه يعين محل النزاع » .

وقال أبو محمد : لاسبيل لهم إلى وجود حدث عن أحد من الصحابة - رضي الله
عنه - أنه أطلق الأمر بالقول بالعباس أبدا إلا في رساله عمر
ثم قال وفي هذه الرسالة نفسها حالقوا فيها عمر رضي الله عنه منها قوله :
« والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا بجلودا في حد أو ظبيا في ولاء أو نسب »
وهم لا يقولون بهذا يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حفيهم وشافعيهم
ومالكهم .

فإن كان قول عمر في العباس حجة فمعه أن المسلمين عدول كلهم حجة .
وإن لم يكن قوله في ذلك حجة فلس قوله في العباس حجة اهـ .
قال أبو عبد الرحمن هذا وجه من الألزام في الحدل يقوم على قانون عقلي ، وهو أن
التناقض محال . ومن تأخذ ببعض النص ويترك بعضه متناقض ، لأنه جعل النص حجة
ولاحقه في ن واحد . وقد يقوم أكثر حدل أبي محمد على هذا المنهج ففي كل مسألة من
مسائل المحلى يعود إلى إلزام حصومه بأنهم يقولون بحجته قول الصحابي . ولم يقولوا به
في هذه المسألة .

أو أنهم يقولون بالمرسل ، ولم يقولوا به في هذه المسألة . أو أنهم لا يقولون بمفهوم
المخالفة وقد قالوا به في هذه المسألة . وهكذا وهكذا .
وكذلك يفعل في كسب الأصوله فإذا ذكر أن مذهبهم الأحمد بمفهوم المخالفة راح محمد
لمسائل التي لم يقولوا فيها بالمفهوم . وبعد هذا منهم تناقضا ونسها وتحكما

وقد اطلع على كتابه المخطوط المعروف بالإعراب فوجدته كله مؤنقا هذا المنهج من
الالزام وقد أتى كتابه في تناقض الفقهاء الخمسة على هذا النحو أيضا
قال أبو عبد الرحمن هذا المنهج من الإلزام منهج جيد ولكن بشرط أن يتأكد من أن
المخالف لم يترك بعض الحبر لست تسح له ذلك على أصل مذهبه فإذا لم يتأكد من
ذلك فلا يجوز أن ندرمه بالتناقض . بل بطرح السؤال طرحا فيقول أنت أخذت بحجة

قول عمر في مشروعية لقياس . فلم لم يأخذ هؤلاء في أن الزوج نقل شهادته لأن عمر لم يستثن إلا مجلودا أو ظنينا في ولاء أو نسب ؟ .

وهذا المنهج ينسج للمحادل أن يلزم الخصم بجمع ماورد في الخبر وإن كان هو لا يأخذ به . لأن هذا إلزام على أصل المذهب .

وأبو محمد - رحمه الله - لم يستعمل الانصاف في استعمال هذا المنهج لأن هؤلاء القضاة يحتمل أن يكون عندهم خبر عن عمر في الشهادة حص من عموم هذا الخبر . ويحتمل أن يكون عندهم نص في الشهادة من الرسول - ﷺ - وهم يقولون يقول لصاحب إذا لم يوجد نص .

فأى برهان يجري على أصل مذهبهم - وإن لم يكن برهانا صحيحا عند أبي محمد - فهو يعقبنهم من هذا الإلزام .

وبحق يعرف أن أبا محمد الإمام الحافظ يعرف سبب عدولهم عن بعض هذا الخبر بأدلة جارية على أصول مذهبهم .

ويكنى أبا محمد أراد أن يشع بهم ، وهذا خروج عما ادعاه من الانصاف واعتدل في الجدل كما في كتابه المغرب والكمال لله وحده . وقال أبو محمد : من قال قائل : لا يجوز بطلان قياس . لا حتى يوحّدوا بحرم القول به نصا في القرآن ؟

فدأ لهم . عرضكم الروافض على هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بأبطال الأهم ولا بأبطال سماع الأمام حتى يوحّدوا لنا بحرية ذلك نصا . عمادا بمفصولون ؟ (المحلى ج ١ ص ٨٤ - ٨٥ م ١٠٠) .

ول أبو عبد الرحمن هذا منهج في الجدل يسمى معارضة لدعوى بالدعوى . وهو غير عكس الدعوى .

وهذا المنهج فاسد . لأن المحادل بمفصل عن الألزام بتصحيح القياس ولاهم معا . لأنك لم يوحّد له النص من لعمري فريده إذا ضللا على ضلال بناء على أصل يعرف بصحته والصواب أن ينفقه برفق عن هذا الأصل فتعكس عليه لدعوى وتقول . لا يجوز الأخذ بالقياس إلا حتى يورد لنا نصا في القرآن . فإن جاء بالنص لزمك أصل مذهبه . وإن لم يأت به استلزاما معا عن هذا الأصل والمحال لا يعكس لدعوى إلا إذا كان متيقنا من أنها لا تنتج .

ومذهب أبي محمد أنه لا حجة في أحد دون الله ورسوله ، ولكنه كثيراً ما يقل أقول
وأراء الصحابة والتابعين والقهاء الموافق لما مذهب ، وليس هذا احتجاجاً منه بأقوالهم حتى
لا نقل . خالف أصله ولكنه يورد ذلك . أما لبعض دعوى من قال بالاجماع في المسألة .
وإما لبيان أنه لم يوافق الاجماع ، وإما لالزام من يحتج بقول من أورد خلافهم .

ومن منهج أبي محمد المعلق بالتسمية مثال ذلك هذه المفارقة

١ - بعض الآه ، والآيه قرآن (المحلى ج ١ ص ١٠٣ م ١١٦)

٢ - السجود ليس صلاة (المحلى ج ١ ص ١٠٥ م ١١٦) .

ففي الأولى : بعض القرآن قرآن .

وفي الثانية : ليس بعض الصلاة صلاة .

والسر في هذه التفرقة ملاحظة التسمية ، بقول أبو محمد .

لا يكون بعض الصلاة صلاة إلا إذا تمت كما أمر بها المصلي .

وقال ما لم يكن ركعة تامة أو ركعتين فصاعداً فليس صلاة .

ومن معارضة للدعوى بدعوى : أنهم لا يجزؤون السجود بعد وضوء ، لأن السجود

بعض الصلاة ، وبعض الصلاة صلاة .

فمعارضتهم أبو محمد بأن الصيام بعض الصلاة ، والكبير بعض الصلاة ، وفراءه

القرآن بعض الصلاة ، والجلوس بعض الصلاة ، والسلام بعض الصلاة فليحكم على هذا

أن لا يحسروا لأحد أن يقوم ولا أن يكبر ولا يقرأ أم القرآن ولا يجلس ولا يسلم إلا على وضوء ،

فهذا ما لا يقولونه فيبطل احتجاجهم .

(المحلى ج ١ ص ١٠٦ م ١١٦) .

قال أبو عبد الرحمن القاسمي في معارضة الدعوى بدعوى أن يكون على أصل

المعارض ، وإلا أصبحت المعارضة من باب معارضة الدعوى الصحيحة بدعوى فاسدة

وأبو محمد هنا عارض دعوى صحبته على أصول مذهبهم بدعوى فاسدة على أصول

مذهبهم ذلك أن لسجود وفراء أم القرآن عبادة وسائر ذلك من قيام مستقل أو كبير فليس

عبادة .

ومن منهج أبي محمد في الجدل اغتصاب دليل الخصم .

مثال ذلك : أنهم لم يشترطوا الطهارة لكل فام أو جلوس أو تكبير .. الخ ، لأن ذلك إجماع .

قال أبو محمد . فإن قالوا هذا إجماع فلما هم : قد أوردتم نصيحة الإجماع على بطلان حجبتكم وإفساد علمتكم .

قال أبو عبد الرحمن . حجبتهم أن بعض الصلاة صلاة ، وقد أخذوا بهذا إلا ما استثناه الإجماع ، والسجود لم يرد به إجماع .

وهذا المنهج هو منهج أبي محمد أيضا . فاعتصم به لدليلهم ظلم ومغالطة ومن أقوال أبي حنيفة أن الحاسات لا يزال من الحسد إلا بالماء ، ويرال من الثياب عبر الماء وربما كان من حجه . أن عائشة - رضي الله عنها - . كانت تحبز إرله دم الخيص من الثوب بالربو . فبعارضهم أبو محمد بذهب صاحب آخر ويقول قيل لهم : فإن ابن عمر كان يحرم مسح الدم من المحتاج بالمحشاء دون غسل . (المحلي ج ١ ص ١٤٠ آخر ١٢٥) .

ومعنى هذه المعارضة . إذا كان قول الصحابي حجة عندكم ، فليس يباع أحدهم بأولى من اتباع الآخر .

قال أبو عبد الرحمن . قد بيا أن المعارضة لا تكون إلا على أصل الخصم وإنما صح عنده خبر عائشة ولم يصح عنده خبر ابن عمر .

كأن مذهبه أن عائشة أعلم بحكم هذه الأمور لكونها روضة الرسول - ﷺ - فمسل هذه المعارضة بقدرى مطالبة الخصم بتحرير مذهبه . ولكن لا يجوز أن سجد در بعد لانهاام انفقها بالتناقض والتحكم .

وورد النص بفصل الآية من لحم الحمر الأهلية .

فهل يرال الحاسات الثانية بالماء ضرورة فمأسا على لحم الحمر أم لا ؟ يقول أبو محمد النصوص اختلفت في نظهر الآية من الكلب ومن لحم الحمر فمأسا الفاس على بعضها أولى من فمأسا على بعض لو كان الفاس حقا (المحلي ج ١ ص ١٤١ م ١٢٦) .

قال أبو عبد الرحمن . مجال أبي محمد أن يحجج بأن القياس باطل فقط . أما سارله في

الاستدلال باهراض أن القياس صحيح فلا يلزم منه أن المصوص ليس بعضها أولى من القياس على بعض ، لأن من مذهبهم القياس ، لأكثر شيئا . وهذا معنى الأولوية .

وصح الحديث عن رسول الله - ﷺ - بالأمر بإهراق ما ولغ فيه الكلب . ولكن مالكا لم يحز إهراق اللبن إذا ولغ فيه الكلب وقال : إني لأراه عظيما أن يعتمد إلى ررق من ررق الله فيهرق من أجل كلب ولغ فيه . ولكن أبا محمد يرد عليه بالزامين فيقول :

١ - أعظم من ذلك أن تحالف أمر الله على لسان نبيه - ﷺ - - هرة . قال أبو عبد الرحمن : هذا إلزام حيد ، وهو من باب بعض اطراد الدعوى ، والحكم بالساقض . لأن من يستعظم إراقه ررق الله الواجب احترامه بالمص كيف لاستعظم مخالفة نص أمر الله باراقة نوع من الرزق ؟

٢ - وقال أبو محمد . وأعظم مما استعظموه أن يعتمد إلى ررق من ررق الله فيهرق من أحل عصفور مات فيه بغير أمر من الله بهرقه . (المحلى ج ١ ص ١٤٧ م ١٢٧)

قال أبو عبد الرحمن : هذا الإلزام من باب معارضة دعوى الخصم بدعوى له أخرى يحلف حكمه فنهما وكان يعلله لأحدهما سائلا للآخرى . ووجهة نظر مالك أن العصفور الميت حرام .

قال أبو عبد الرحمن : وهذه الوجهة لا سطل يعلله بالرزق ، لأن ما مات فيه العصفور رزق من رزق الله :

ولا مجال لهذا التحليل مع الأمر بالاهراق . وإن مصادمه أقوال رسول الله - ﷺ - بحل هذا الرأي للامام مالك لم المباحي المتلوية التي تغبط كل مسلم .

وأحد الباحث يحل هذه الآراء لا يحلف عن الأخذ بالتمام الوصفي . لأن اسع احتشاد البشر لا أمر خالق البشر .

ومن منهج أبي محمد الحرص على تعيين محل النزاع . ورد الاستدلال إذا لم يصادف محل النزاع وهو منهج جيد وضروري للباحث .

مثال ذلك أن مالكا لما قال العصور الميث حرام قال أبو محمد : نعم لم يخالفكم في هذا ، ولكن المانع الذي مات فيه حلال .

(المحلى ج ١ ص ١٤٧) .

ومن هنا يفل المحالف من حخته ويطلب منه حجه غيرها يدل على أن ما مسه المحرم حرام .

ومن منهي أبي محمد الألرام يحصر الفهم وحصر أحكامها .

مثال ذلك ، أن أحدهم قال : إنما أمر النبي - ﷺ - بغسل الإباء سعا من ولوغ الكلب على وجه التغليب .

قال أبو محمد :

قال هم : أنحو أمر النبي - ﷺ - في ذلك وما يلزم طاعته فيه ؟

أم أمر يبطل وما لا مؤنة في معصيته في ذلك ؟

(المحلى ج ١ ص ١٥٠ م ١٢٧)

وأبو محمد يحسب أنه بهذا ألزمهم بالقول الأول ، لأن القول الثاني كفر ، ولا يمكن أن يقولوا بالكفر .

قال أبو عبد الرحمن : يبدو أن منهي أبي محمد معطل هنا لأن المسموع عبر حاصره فلهم أن يقولوا : أمرا رسول الله - ﷺ - بحق ، ولم يلزمنا به ، لأن الأمر على سبيل استعلاء ، والصواب هنا أن يقول أبو محمد : التعليل دعوى يحتاج إلى برهان ، فإن كان يعرف برهانهم على ذلك أبطله .

ومن منهي أبي محمد أن يعارض الدعوى الفاسدة بدعوى صحيحة ، أو يدع عن الدعوى الصحيحة باعساد الدعوى الباطلة .

مثال ذلك قول أبي محمد :

من أنكروا غسل الفرس من ما ولع الكلب فيه ومن ما أكل فيه أو أدخل فيه عصوا من أعضائه غير لسانه ، قلنا لهم :

لا نكره على من قال يقول رسول الله - ﷺ - ولم يفل ما لم يفل عليه لسلام ، ولم يخالف ما أمر به به عليه السلام ، ولا سرع ما لم يسرع عليه السلام في الدس وإنما النكره على من أنظر الصلاة غارا على اندرهم لتعلى في النوب من دم الدجاج

فأبطل به الصلاة ، ولم يبطل الصلاة بثوب عسى في دم السمك . ومن أبطل الصلاة .. الخ .

(المحلى ج ١ ص ١٥١ م ١٢٧)

فهذه مقابلة التشنيع بالتشنيع .

ومن منهج أبي محمد أن يلزم المحالف بأصل مذهبه كقوله - ردا على من قال بظهارة نساء الكفار قياسا على أهل الكتاب :

فان قالوا : فلما ذلك قياسا على أهل الكتاب : قلنا لو كان الفاس حقا لكان هذا منه عين الباطل :

١ - لأن أول مطالبه أن عندهم في ظهريه الكتابات حوار يكاحهن ، وهذه العلة معدومة باقرارهم في الكتابيات .

٢ - والفاس عندهم لا يحور إلا بعله جامعة بين الحكمين

وهذه (يعنى جواز نكاحهن) علة مفرقة لجامعة .

(المحلى ج ١ ص ١٦٩ م ١٣٤)

قال أبو عبد الرحمن : على أصل مذهبهم انهم استدلوا بحوار يكاح الكتابات على أن المراد نجاسة دين الكافر لا نجاسة لعابه .

ونكتاسي بين جملة الكفار فصار المراد نجاسة دين كل كافر

فأبو محمد لم يبرمهم على أصل مذهبهم . وإنما ألزمهم بطلان الفاس على هذه لعله

ويحتم مقالنا بهذه الكلمة التي نكتب ناء الذهب قالها أبو محمد في وصف ومن ناحية

من نواحي جدله :

« قال علي وقد غار حسدهم في كل قياس فاسوه بناس منله وأوضح منه على اصولهم

لبريهم فساد الفاس جملة .

فسود منهم مخزون بان قالوا : اسم دأنكم يبطلون الفاس بالناس وهذا منكم رجوع

الى لناس . واحتجاج به . واسم في دين عمره المصحح على غيره بحجة العنن . وبدلن

من انظر لبطل به النظر ؟ قال علي : فمما هذا سمع سهل افساده وبه الحمد .

ويحسن لم يصح بالناس في ابطال الناس ومعاد الله من هذا لكن ارباكم أن أصلكم

«دى أنتموه من يصحح الفاس بسهد بفساد جميع قياساتكم . ولا قول ظهير بطلا من

قول أكذب نفسه .

وقد نص على هذا فعال تعالى : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

فليس هذا تصحيحا لهم بل أهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن هذا إلزام لهم ما فسد به قولهم . ولما في ذلك كس ذكرتم ممن يحتج في إبطال حجة العقل بحجة العقل . لكن فاعل ذلك مصحح لمضيقه العقل الى محتج بها فظهر تناقضه من قريب ولا حاجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله .

وأما نحن فلم نحتج قط في إبطال القياس بمس صحيح ، لكن نطل القياس بالصواب وسراحي العقل ، ثم نزيد في إفساده منه نفسه بأن يرى تناقضه جملة . والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن من بفساده وفساد قياسكم لذى هو مثله أو أضعف منه .

كما نحتج على أهل كل معالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وحوارج ويهود ونصارى ودهرية من أهولهم التي يشهدون بصحتها فربهم بفسادها وبإفراطها ، وأنتم تختصمون عليهم معنا بذلك .

ولما نحن ولا أنتم من غير تلك الأقوال التي نحتج عندهم بها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد .

وكا حجاجنا على اليهود والنصارى من كسهم التي بأنفسهم ، ونحن لا نصحيحها بل نقول إنها محرقة مدنه لكن لربهم ما قص صولهم وفروعهم لاسما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياسهم لا يكاد يوجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى . وهم كلهم مفردون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا هـ .

(المحلى ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ م ١٠٠)

قال أبو عبد الرحمن : وقد عقد أبو محمد فصلا خاصا عن هذا المذهب في آخر مباحث القياس بكتابه الأحكام .

والله المستعان ..



ملاحح الطائفۃ المنصورة

شهد شهادة رسول الله - ﷺ - الفاطمه (كما ثبت في الحديث الشريف الصحيح الفاطم في نصه ودلالته) :

أن هناك طائفة منصوره . على الحق ظاهره . لا يصرها من حدثها الى يوم القيامة وكلمة « لا تزال » تفيد معنى الزمن الخالي الذي فينب فيه أى في عهد الرسول - ﷺ - وصيغه « لا تزال » تعطى معنى الاستقبال المستمر الدائم الذي لا يقطع (الى يوم القيامة) .

والمساهد أن بعض الأماكن - على مدار التاريخ - تحلو من طائفة منصوره . وربما لا تحلو مكان من فرد أو أفراد محبين متمسكين بسرع الله - ولكنهم غير مصورس ولا متعلين على حدلان غيرهم لهم . فالبلاد الاسلاميه لعربيه التي لا تحكم سرع الله لا يقول عن صلحائها إهم الطائفة المنصوره انظاهرة التي لا يصرها من حدثها . بل هم طائفة صالحه ولكنهم غير مصورس . وغير طاهرين وقد حدثهم من صرهم فليس عبدنا صبا من قران ولا سنة . إن كل مكان فيه طائفة منصوره محبه وانما عبدنا صبا من الرسول - ﷺ - رمى لامكانى . وهو أنه لا تحو الدنيا ولو في لحظة واحدة من وجود طائفة منصوره . ولكن هذا قد يكون في مكان واحد . ولو في دولة واحدة أو مقاطعة واحدة أو اقليم واحد أو قرية واحدة .

بوجد - وسوجد - ووحدت طائفة في كل زمان في مكان ما برع بسطان الله ما ينصيه إمامه حدود الله في احكامها وعقوباتها ويعود عقودها والعصل من اساس في حصوماتهم . وليس هذا المكان الذي نعام فيه حدود الله ويظهر فيه دونه بالحق ولا يصرهم من خذلهم :

مكاي معنا .

قد يكون معنا مميرا في زمن ما .

ولكنه ليس متعينا في كل زمن .

وأنا مميز لكم ظاهرات أود ألا يلبس حولها الفهم :

فالظاهرة الأولى : وجود الاسلام في عمومته .
والاسلام لم ينقطع عن المعمورة في لحظة ما .
إذا انحسر الاسلام في الأندلس - مثلاً - :
انتشر في تركيا وهكذا .

والظاهرة الثانية : احياء شعائر إسلامية ، وإقامة بعضها فاداً وخذ الفساد الخلفى في بلاد كثيرة فلم نعدم المحافظة في بلد ما . ولسا نعى بصلاح المجتمع حلوله من فساد تحت الحفاء ، فهذا ما لم يمكن . فقد وجد الفساد في عهد الرسول - ﷺ - حفاء وظهر منه ما ترس عليه إقامه الحد في عهده أيضاً وإنما عنى بالفساد الاجتماعى شيوع الفاحشه عندا دون حفاء ومعنى بالصالح الاجتماعى - حفاء الفاحشه والتستر بها ، وفعلها على وحل وحواف من وازع السلطان ، وإذا فقدت الحسة السريعة في بلاد ما قبل فقد في بلد ما ، وإذا ساع لربنا في بلاد ما قبل نعدم بلد ما معه وبحرمه وهكذا وهكذا

والظاهرة الثالثة : وجود طائفة مؤمنة .

وليس هذا محسب .. ولكنها مصورة .. طاهرة على الحق لا بصرها من حدثها والمسلمون اليوم ليسوا كلهم طائفة مصورة غير مخذولة . كيف يكون هذا ونحن في ديب الدنيا والرسول ﷺ أخير :

أول الأمم يدعى عليهم وأهم كره ولكنهم عماء كعماء السيل ؟ كيف يكون هذا وهم كلهم لا يحكمون إلى مريع الله ، وإنما يحكم إلى السرعة بعضهم لا كلهم ؟
كيف يكون هذا وهم مذهب وقرى كثره وحكومات متعددة المريع وكبر من يعرفهم عن جوهر العقيدة ؟ إذن الطائفة المصورة من انباء واحد معنى ، وليس من كل لطوائف وكل يدعى انه الطائفة المصورة المحقة ولكن الناس لا يعطون بالنساء بل محبون بدعواهم وإنما يعطون بالبراهين والدلائل لا بد من السحب عن مواصفات الطائفة المصورة لتميزها من الطوائف الدخيلة المدّعية .

إسناد محسب عن مواصفات الطائفة المصورة - في هذا الزمن بالذات - وحدنا عليها دلائل وشواهد تاريخية ونصية .

نقى الحديث « لا يصبرهم من حدثهم » فكلمه حدثهم نفتى عهده أو سببه بين الخادل والمحذول إذ لا حذلان إلا بعد عهد .

ولمشاهد تاريخيا اليوم أن كلمة علماء المسلمين سواء أكانت في صورة تضامن إسلامي أم رابطة ، أم مؤتمرات إسلامية ، أم فتاوى من العلماء مجمعة على أن الحدود الشرعية يجب أن تمام ، وأن الحكم للفرآن والسنة ، وأن السماح ببيع الخمر وباحتها ، وفتح أسواق الدعارة والمخدرات ، كل ذلك حرام لا يجوز وكل ذلك محاذة له ولرسوله . وأغلب لدول الاسلام والعربية تبیح حكوماتها الفاحشة علنا ، وتبیح المحاهره بالفطر في رمضان .

قال أبو عبد الرحمن فان جنسى بدوله واحد ، أو مقاطعه واحدة . أو قرية واحدة . يحكم بالسريعه المحدثه ونصم الحدود والحسيه ولايجزى القاسى فيها باعلان نفسه محاهره ، فاعلم أنها الطائفة المصوره ، واعلم أن غيرها من المسلمين حادى لها ، لأنه لم ينتزم العهد الذى يجمع المسلمين في بضامهم ومؤتمرهم .
فان قلت

كيف كان المسلمون على عهد واحد أعنى هذا العهد الذى نطق في بلد ما أو قرية ما ولا نطق في البلاد الأخرى ؟ .
قلت . لدليل على ذلك أن أى حامل علم سرعى بفتى مخالفة القطعات من الاسلام كإباحه الخمر أو العناء لا مكان له في مبادئ المسلمين في مؤتمراتهم وبضامهم ورابطتهم ولأن جميع الدول العربيه والاسلاميه التى يعطل الحدود وسبح الفاحشه علنا لا تزعم - ولا يزعم العلماء فيها :

أن ذلك حكم لاسلام . بل هم يعرفون أنهم مخالفون عهد الاسلام الذى يحتتم حوله المسلمون وإنما يعلنون ذلك بمسوعات غير اسلاميه كالسباحه واحداث الأمم المتعدده . وعلماء تلك البلاد لا يندكون من لأمر سنا . ان أعلم علم النفس أن الطائفة المصوره بيوم . هي الدولة التى يحكم سرع الله ، ويقوم امورها التى لاسبعه لها فيها من فكره وتجربتها على وصاية من علماء الأمة وعدوها .

هي الدولة التى لا تحارب الله علنا بالمعاصى هي الدولة التى لاسجوها المعاصى من حد الله إلا سريره وحفاء ، أو يخرج وبأول . وربما وحدت (على وجه سدره) سفاعه في الحدود بأى تخرج أو ناول .

هذا أمر عظيم ولكن هذا لاسمى القاعد العامه من لقول بأن هذه الدولة هي

الطائفة المنصورة لأن سيرة رسول الله - ﷺ - وأبى بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز سير عزيزة مادرة وأولئك في القرون الخيرة الممدوحة ونحن في عصور ضعف الوازع ، وإلما الميئاس في النظر إلى أن هذه الدولة بالرغم من عجزها عن سيرة عمرية :
تكون مثل وفصل الأمم الإسلامية حولها أعنى أن يمس وتقتصر هذه الطائفة لا يخلو من غفلة ولكنها لا تنام .

وقد تصعب الحسنة عند الطائفة المنصورة ، ولكنها تعود إلى شيائها وهونها رثا تشعر لطائفة المنصورة بأنها تكاد تفقد مبرتها ومأمريتها إلا أنها على الحق طاهرة ، وقد بكر في الطائفة المنصورة المحسوبية ولكنها تعود إلى بصاب العدالة مدد أن تحس بأن المحسوبية يمس حقا ، ويربط ربنا ، ذلك أن الله لعن أمة يضع الحق بينها وحاشي لله من أن تتأذى الطائفة المنصورة على معصية بعضها مع أن العنة تحقق بها .
لن تكون الطائفة المنصورة ملعونة قط .

وقد حدد رسول الله - ﷺ - مواصفات الطائفة المنصورة بأنها (من كان على مثل ما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه) ،
وبحمد الله أن ما كان عليه رسول الله وأصحابه من قول أو فعل محفوظ مفعول بالصيغ الصحيحة الثابتة .

فالأنه لى معرض أحسادا غاربه وعمر يعيون قطعت الخطئة نورها من فرع الفوارير وهرا الأكتاف ليست على ما كان عليه لرسول ﷺ وأصحابه لأن الرسول وأصحابه لا يعارلون الأحساد الغاربه ، ولا سجون العرى ، بل كانوا يدبون الحلاص ، ويغضون البصر ويخافون من فتنة الصوت .

والبلد التي يعمرها معمر الصوفية برفص والوحد ولوسه
مدد مدد . باصلا الرس باسند الحسن . بظه عن باحسن احفظ فليد .
مدد .. مدد .. الخ .. الخ :

ليست على ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه .

وهكذا وهكذا كل مدعة نفي عن تاريخها بخذها حدس بعد الرسول ﷺ
وإذا فتت أي مه يبدعه ماقتص لها من علماء الصلال من سوغها بتأويل بعد حد.

من المصوص الصحيحة ومن سيرة السفف .. تأويلا بعيدا يحالف منات البراهين الواضحة
للانحة . أو سوعها تأويلات بعيدة جدا جدا يريد بها التكلف في رد دلالات وصحات
ببطلها من منات الراهين الصحيحة او يلقفها بأحاديث كادية موضوعه .

قال أبو عبد الرحمن الحزمي - عفا الله عنه - :

ولقد احككت بأصحاب الطرق الصوفية فوجدت المساكين يحفظون الحمايات
والأضليل والمحالات مما نسب للبسطامي والنسبلى وياقوت العرش والبدوى .. الخ .
ولا يعرفون حديثا صحيحا من ضعيف .

ولا يعرفون البخارى ومسلم .

ولا يعرفون بن حنبل روى الشيخان وحديث روى صاحب مسند الفردوس .
إن من يصح نفسه يحد السواهد التاريخه والصبية عن سخافات ومواصفات
(الطائفة المصورة) فلا يسهه إلا الانتباه إليها .



تعبير الرؤيا وأحكامها

تعبير الرؤيا :

اشتهر محمد بن سيرين رحمه الله بتعبير الأحلام وكانت له في ذلك عجائب ، ويريد فيها الفصاضون حتى حرفوا ، كما اشتهر بها « فرود » حدثا : وألف في علم التعبير « شيشرون » و « بلونارك » الرومانيان وابن الدقاق والحسلي وابوسهل المسحلي ومحمد بن قطب الدس الأرسفي وبصرى بن يعقوب والنابلسي ، واختلف الناس في حكم ما يراه النائم فقال صالح تلميذ النظام : « بها حق باطلاق » . « فمن رأى أنه بالصين وهو بالأندلس ، فإن الله عز وجل حترعه في ذلك الوقت بالصين » وقد أنظر الامام ابن حزم هذا المذهب من ناحية العيان ، لأنها يرى النائم في مكانه لدى يرى أنه في غيره ، ومن ناحية العقل ، لأن النائم يرى محالات ، ومن ناحية النص ، فقد صرح عن النبي ﷺ أن رجلا قص عليه رؤيا فقال « لا يحرسى شعب السيطان بك » والصواب أن في الرؤيا حقا وباطلا وسيأتى بيان ذلك .

وكما اختلف الناس في حكمها اختلفوا في أساليبها وباعثها ، فربطها بعلم الحديث سواعت مادته بحسه ، واعتبروها علامة على نوم غير طمعي ، فإن تعطل الإدراك والارادة والسمور والحكم بالنوم تعطلا غير تام أُنشع عطلطا وأحلاما ، ولذا فالرجل لصحيح لدى تام بعد تعب معتدل لا يرى في الحلم إلا نادرا ، ولا يلقى صورها في ذكرته إلا إن كان نومه خفيفا ولها سببان :

(١) بهج حساسي للافراط في سرب المنهات والمخدرات مع تغير محل النوم أو انصعاط جزء من أجزاء البدن حالة النوم أو ملامسه بعض أعضاء الجسم لجهة رطبه أو باردة أو تعب مفرط أو حدوث لفظ بقرب النائم .

وأطباء شرق في القدم يستحسنون الأمراض بالرؤيا ، فمن رأى أنه يقوم يصعوبه وأنه على وسك العرق كان ذلك دليلا على سوء حاله الكلبيين وعلى حاجة الجسم للعذاء ، وعموا بالحرية أن الرؤيا التي يراها المريض تكون ذات علاقه بالعصو المصاب .

والمرض قد يصحب الرؤيا أو يسبقها . وقد رأى عالم غربي أن حيه لسعته في رجله فلم
تمض غير أيام حتى تكون فيها ورم سرطاني .

(ب) تهيج عقلي يحدث للمؤلفين والسياسيين الذين يستخدمون قواهم العقلية
وإدكتور الأهوازي - رحمه الله - يذكر أن المحدثين من علماء النفس تراحعوا عن القول بأن
الأحلام تنبئ عن المستقبل وتندر عما يقع . وقد قالوا (وعلى رأسهم فرويد) أنه تحقق
رغبة لم يستطع صاحبها تحقيقها في اليقظة .

وكان مذهب الفاضل أبي بكر بن الطيب النافلاي أنها اعتقادات ، لأنها غالباً
محالات فلا تكون إدراكاً وإنما تكون اعتقاداً .

قال أبو عبد الرحمن : إن الدين يربطون كل رؤيا بسبب حساسي أو ذهني ماديون
لا يؤمنون بالمعيب من الماورائيات ، ولا يرب أن الروح من المعصبات ولكني لا أعتبر
البحث في أسباب الرؤيا من الشغل المنتهى عنه ، لأن الأحلام بجملة ، وهي من آثار
الروح ، وإلى التحريه فليدبها الصوص من اوحين ، بحكمها فلا يقول بحظاً من يجعلون
الأمور الجسائية والدهنية أساساً للرؤيا ، ولكننا نكر أن تكون سبباً لكل رؤيا ، ولهذا
قسم إمامنا ابن حزم الرؤيا فقال منها ما يكون من قبل الشيطان ومنها ما يكون من
الأضغاث والتحليط الذي لا يصسط ، ومنها ما يكون حدث نفس وهو ما يشتغل به المرء في
اليقظة ، ومنها قدوم من الله يجعله في نفس العالم إذا صفت من أكذار الحسد ويخلص من
الأفكار الفاسدة ، وهذا النوع الأخير هو الرؤيا الصالحة ، وقد جاء عن النبي ﷺ أنه
لم يبق من النبوة إلا المسرات ، وهي الرؤيا الصالحة ، وهي من طرق علم لعب بما
شاره وإما بإدارا وإما معاشة .

وقد ذكر الحكم الترمذي عن بعض المفسرين أنه فسر قوله تعالى « وما كان منبر
أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب » بالرؤيا الصالحة في النوم .

وذكر ابن القيم للرؤيا الصالحة أقساماً فمنها إلهام يقوده الله في القلب ، ومنها مثل
يصره ملك الرؤيا الموكل بها . ومنها التفاء روح النائم بأرواح الموتى ، ومنها عروج
الروح إلى الله وحظائها له ، ومنها دخولها الحية ، ومن الاستسكال في هذه الناحية استبعاد
التفاء الأرواح في المنام ، لأن النائم يرى غيره من الأحياء ومخاطبه ، وربما كان بينهما
مسافة بعيدة ويكون المرئي بقطار روحه لم تغارق حسده ، فكيف إذن تلتقي روحاهما ؟

ومحسب ابن الفهم عن الاستشكال بأن هذا مثل نصر به ملك الرؤيا للنائم أو أنه حديث نفسي من الراى تجرد له فى منامه . قال أبو تمام :

سقيًا لطيفك من زور أذاك به حديث نفسك عنه وهو مشغول
ول أبو عبد الرحمن . الأخرى أن يفسر هذا بالتلانى - أى اتصال الفكر ، وهو تلقى
دهى لا سكره العلم الحديث . ومن المؤمنين بصحة الرؤيا من الناحية الروحانية العالم
لفلكى « كاميل فلامربون » صاحب كتاب « المجهول والمسائل النفسية » .

أحكام الرؤيا :

• قد يصدق رؤيا الكاذب ولا يكون حينئذ جزءا من السوء ولا منبرات ولكن تكون
إنذارا له أو لغيره .

• إذا توطأت رؤيا المؤمن على شيء كان كنواطف روايتهم له وكنواطف رأيهم على
استحسانه .

• أن يجرد الروح بطبيعتها على علوم ومعارف لا تحصل بدون التجرد لكن لو تجردت كل
التجرد لم تطلع على علم الله بما لا يعلم إلا بالوحى .

• يقوم علم النعير على معرفة حوال الحلم وملاساته ومعرفة احوال الحالم .

• قال أبو قتادة الأنصارى :

سمعت رسول الله ﷺ يقول « الرؤيا من الله والحلم من الشيطان وقد حلم
أحدكم الحلم بكرهه ففسد عن سبيله ولم يسعد ما فقه منه فليس نصره » . رواه البخارى
• قال رسول الله ﷺ « إذا احمر ليمان لم يكدر رؤيا المؤمن بكذب » رواه البخارى .
إن من أقرى القرى أن يرى عبيه مالم ير .

• قال أبو سعدة لقد كنت أرى الرؤيا فمرصى حتى سمعت أنا فباده يقول
وأنا كنت أرى الرؤيا فمرصى حتى سمعت النبى ﷺ يقول « الرؤيا الحسنة من
الله فاد رأى أحدكم ما يحب فلا يحدث به إلا من يحب وإذا رأى ما يكره فليعود بالله من
سره وسر الشيطان وليقل بلانا ولا يحدث بها أحدا فإها لن نصره »

(مباح السعادة في موضوعات العلوم لأحمد مصطفى - طاش كبرى راده ص ٣٣٥ ٣٣٧ ح ١ . الفصل لابن حرم ح ٥ ص ٩٠ . الجواهر لططاوى جوهرى ص ٣٥ ٣٠ ح ٧ أسرار النفس لأحمد عؤاد الأهواى ص ٧٦-٧٩ .. مواكب الأرواح إلى عالم ٢١ فراح لعلى رفاعى محمد ص ٤٧-٤١ المعبر فى الحكمة لأبى البركات هبة الله بن على بن ملكا البعدادى ح ٣ ص ٤١٧-٤٢٣ . الحاسة السادسة لجوزف سبيل ص ٧١-٧٥ . مع سارى لأبى حجر ح ١٦ ص ٣-١٠٧ الروح لابن القيم فى عدة مواضع . المعرفة مع الحكم الترمذى ص ٢٨٠ دائرة المعارف لوحدى وماده رأى)



الثقل المستور

من المسلم به عند علماء الطبيعة - أن حاسة البصر لا ترى إلا الألوان ومن المسلم به عندهم : أن الهواء لا لون له فهو غير مرئي .

وهذا الهباء الذي نراه ليس هواء وإنما هو أجزاء صغار تنحل من الأجرام ويحصرها خط صباء الشمس فتراها الأبصار .

والنار عند بعضهم ليست مرئية لأنه لا لون لها وإنما نرى فيها الرطوبات المحترقة تكون شعلة حمراء وشعاعاً ذهبياً ودخاناً أسود .

والله سبحانه وتعالى أخبرنا عن الجن أنه حلمهم من نار قال تعالى « والجان حلفاء من قبل من نار السموم » والنار غير مرئية .

وربما كان الجن أرواحاً والروح غير مرئية .

وربما كانت لهم أجسام صافية لطيفة هوائية مثل هذا لا يرى ولا يلمس

والقاعدة المبطنة - أنه إذا قوى الاحتمال امتنع النقص بما يخالف الاحتمال القوي .

ونحن لا نحزم بأن الجن أجسام هوائية لنقول إن الهواء غير مرئي لأن في الملاحظات

ما لا لون به فكيف يحرم بسمى وجود غير المرئي في حين أن البصر لا يرى إلا الألوان ؟

ونحن لا نعلم الكيفية الحقيقية للجن ولكننا نعلم :

١ - أن الجن حقيقة موجودة .

٢ - ونعلم بعض كيفيةهم ونجهل بعضها

٣ - ونعلم أمرهم

فأما المعرفة الأولى فمن جهلها لا محور له معطناً المحرم بانكارها لمجرد أنه لم يحسها .

لأن العلم الحسي آمن بحقائق غير محسوسة .

ولأن حقائق الوجود سابقة للحس السري . فالحس السري يتوقف معرفته على

وجود الحقيقة والحقيقة لا يتوقف وجودها على الحس البشري .

والدنيا المحددة - امرئكا - حتمه قبل ان يلمسها أبناء سناً من يشحب بحسهم

وقدرة الله سبحانه وتعالى لا يحددها الصور البشري ، يخلق الله ما يشاء . يخلق

عصرا مرتيا من التراب ، ويخلق عصرا لا لون له غير مرتئي من الهواء والمار . إذن لا يجوز أن يكون الحس البشرى المخلوق المحدود معيارا لوحود الجمعية ، التي لا تقتصر إلى إدراكه وهو يفتقر إلى إدراكها .

ثم علمت بالعقل وجود الله وكماله وصدقه وصحة شرعه وصدق سلعه فأبنا في احبار الشرع الصادق خصوصا موافقه على وجود الحس . وفي القرآن سورة كاملة باسم الحس وأما لمعرفه سايه عن كيفيتهم فبطريق النص علمنا أنهم أمة ممزة متعددة مساسه بميون ويعشون وهم يرونا ولا نراهم وقال تعالى عن إبليس « إلا إبليس كان من الجن »

وقال عن الجن الدس إبليس منهم « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » وصح أن رسول الله ﷺ رآهم ولكنه لم يخبر بكيفيتهم . وأخبرنا ربنا أنهم مخلوقون من نار وأخبرنا أن وسواسا حساسا يوسوس في صدور الناس وهذه هي المعرفة الثالثة عن آناهم وكل ما حرب حطرت إبليس وسواسه فأنه الذي خلق أحساما وصدورا وعقول جعل للحمه موى يتوصلون بها إلى الهدف في يوسوسا ومن آناهم الصرع . قال تعالى : « كالذي يتخطه الشيطان من المس » . والصرع جميعه مائه مساهه في أفراد من لبشر تتكلم الحس على لسان المصروع أحيانا بلغة ويره لا يعرف عن المصروع قبلا

ومن نفى أثرهم فلا حجه له إلا الدعوى وبعض الأطباء نفوا نفى الجاهل لا نفى العالم لأنهم سموا أمراض الصرع والجنون بعلل لا نسب إلى الحس لكنهم لم يسموا بجنون وحده بما سقى به بك العلل التي وضعوها بدلا عن مرض الجنون .

إذن الحس في وجودهم وكيفيتهم وآناهم جميعه باسمه بالنص الصحيح ، الصادق وبلااستسباط الحس والعقل وتختلف البرهان المعارض وإنكار ذلك مجرد جهل ونفى بالدعوى بما على أن العقل رب الجمعية وأن الحس معارها تعالى الله عما لا يليق بجلاله .



حتمية الإعدام في القصاص

تطبيق العقوبة الشرعية من لوازم الإيمان :

للمؤمنين بوجود الله لا بد أن يؤمنوا بصدقه ، وبمعموليته سرعه لأن من لوازم الإيمان بالله لمن التام بأن هذا الوجود (بما فيه) خلق الله ، وخالق الخلق أولى بتنظيم حياتهم ، لأنه أعلم بما يصلحهم (بحكم أنه حالهم) ، وبحكم أنه موجد الحميه ، وأن الخلق يكسفوها وموجد الحميه أولى بالانناع ممن يحاول اكتشافها .

وهو أحق - بحكم أن الكون ملك الله - فكان أحق بتدبره -
أما من يؤمن بالله ولا ينطق سرعه فإيمانه مريب ، لأن عدم التطبيق عيبان له وحده الخفة في التدبر ، وسك في صحه ومعموليته سرعه ، وكل هذه مخرجه من الملة ، وطريقا إلى سرع الله بنصوص من الكتاب والسنة ، وهذه النصوص بدخلها البعد من ثلاثة وجوه لا رابع لها (بحكم القسمة العقلية) :

الوجه الأول : نقد النص من ناحية ثبوته عن الله .

الوجه الثاني : نقد النص من ناحية صحة دلالة .

الوجه الثالث : نقد معنى النص الذي صح سوره وصحت دلالة

ولوحتهان لأولان واحتان على المجتهد لا بعدد عدم تمحيصها مع قدرته ، والوجه لئلا كهر سافر ، لأن النص إذا صح نبويا ودلالة فلا يسع المسلم إلا بطبيعته ، فإن توقف فلا يخلو من أن يكون معاندا أو ساكنا في صدق ربه ، أو متها دبه بالسهو ونقص مجهلا له ، وكل واحد من هذه الأمور مسح للدم ، مخرج من الملة .

والعقوبة ، السرعه من المسائل التي جاءت بنصوص صحيحه الثبوت والدلالة ، إذا توقف فيها مؤمن بالله لم يرد على مجادلته بقولنا - قال الله ، وقال رسوله ، بالنص الصحيح بدلالة والسوت ، فإن كان مؤمنا حقا انصاع وانقاد لأمر ربه وقلبه واحف

أما الملحدون فلا سعادون لشرع الله ، لأنهم لا يؤمنون بالله ، والاعمال بشرعه فرع عن الإيمان به .

وهؤلاء يعالطون المؤمنين بحجج العمول في إلغاء العقوبة ، ولا يمانى بأن شرع الله
شرع من حلو الحصقة دلت إلى هذا الناس العفلى لكل من سكر العقوبة الشرعية .
وأنا على نفس بأن المسلم من وضوح الحق ما تخال به على الأفكار المتعمدة وإن ارتادت
الجامعات الأجنبية وتباهت بالمؤهلات العاليه .

والسر في ذلك - أن المسلم سطر حقا ، والحق عملاق في كل مطرح .
ولتحرير موضوع البحث أحب لعب الاساء إلى أن العتوبه الشرعيه مشوعه من
حيثيات كثيره ، وهذا اللماء لا تنسج لنفاس لاهت مع كل حشيه ، فاثرت أن أذكر المسجع
العفلى العام في السريعه لحمايه المجتمع من الجرعة ، ثم أطيل النفس مع نوع واحد هو
موضوع لمصاص في النفس ، للاحظ أن منهج من سيبحث معقولة لعقوبه الشرعيه
عليه أن يلاحظ المفارقة بين أمرين :

أحدهما : نوعية العقوبة (في كميتها وكيفيتها) .

وثانيهما : العقوبة في ذاتها .

فأما نوع العقوبة - كمية وكيفية - فلا سحت معقوليه بالحكمه السبعده وإنما سحبه
بإيراد البراهين الداله على وجود الله وكماله ووحدانيته ، فإذا بررت حصقة الايمان فليقل
المؤمن - إن الحق الواحد الكامل أمرى بأن أحلد الراى غير المحصن منه حلدته ، أما كونه
لم بأمرنى تسعين أو ثمنه وعسر فذلك محض إرادته الله وعنده إيانا لا يحق لنا أن نعدم بين
يديه ، والقاعده أن ما لا يظهر حكمه محمول على التعبد الحفى وبرهان التعبد هو برهان
تعنده ، وهذا ظهر الحكمة فلا ناس من الاستناس بها ، فرما قال المحادل لم جعل
ربنا عقوبه المحصن الرحم ولم يجعلها صريه بالسيف ؟ هذا قد يدوح بالحكمه وقبول
المسلم لعرص تعميم العذاب على الجسم الذى يندب فيه سهوه الجماع الحرام ، وربما
قال المحادل لم كان هذا الشدد بالرحم ولم لم يكن بالوحر بالابر ؟

ورما قال المؤمن إن لوحر بالابر منه بطنه ، والعذاب فيها أسد فباني مقصد
السارع وسوء أخصب الشاعه واعطع لراع أم لم يحصل ولم سقطع فلا يحور للمؤمن
أن يركن إلى الحكمه اعطوبه في تحديد الكمية والكيفية وإنما عمل باطلاق ، ولنصر في
المجادلة على جانب التعبد وبرهانه هو برهان العمدة .

أما العقوبة من حيث أنها عقوبة فسيت بالناس العفلى المحرد ، فإذا سب في ذاتها
فان سم سمدها حتى يعرف بتديرها كمية وكيفية ، ومن هنا يلتفت المسلم مرة ناسه إلى

مسألة العقدة يدل على كمال الله وألوهيته لصل إلى نتيجة : أن اختيار حالق الخلق أولى لنا من اختيارنا لأن شرع الله مبرا من السهو والجهل والنقص
أما البشر فهم الساهون اللاهون مهما بلغ عمرهم ، فهم محكومون بزيماتهم ومكائهم وشهواتهم .

وإن لعقوبة الاعدام أحكاما ومهمة كثيرة تتعلق بالعقد وعدمه وبكيفية الاستيفاء ،
وبين له حق الاستيفاء . إلى آخر تلك الأحكام .. فلن نعرض عنها إلا جانب حتمية العقوبة ووجوب تطبيقها .

المنهج العقلي العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة .
بلا حظ أن العقوبة مرساة على جريمة بعينها ، ولكن الفاحص يدرك أن الجريمة فوق مستوى العقوبة ، لأن الجريمة سلسلة مخالقات شرعية وحداث العقوبة حدا فاصلا ، خذ مثال ذلك القتل يحرم عن شهوة غصصه في الجبله الشرية . وقد هذبت النصوص هذه الشهوة والعصية بالحث على الحلم ومكارم الأخلاق والمسامحة والرحمة وبحسب هوسه الأسواق واستهى عن إيماءحه بالسلاح وتهديد القابل بالخلود في النار ، والنهي عما يقصد الوعى من المحذرات ومن سورة انصبت الطائسه ، ونهى عن مسببات الراج كالتمار وبيع العرر ، ثم حاء لمفاحه في القتل حدا فاصلا بعد يحصى كل هذه المحر
وكل هذه الأخوة السريعة بعصيتها العفل ولا ستحسن غيرها . وحد هذا الحق من ملك الأجواء الشرعية .

قال تعالى « وما كان المؤمن أن يصل مؤمدا إلا خطأ » ، وقال . « ومن قبل مؤمدا معمدا فحراؤه حهم حالدا فيها وعصبت الله عنه ولعه وأعد له عذابا عظيما »

وقال رسول الله - ﷺ - (كما في صحيح البخارى) :

(لا يزال المؤمن في فسحة من دينه مالم يصب دما حراما) .

وقال ﷺ (كما في صحيح البخارى ايضا) . إن من ورطاب لأمر السى لا يخرج

لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله) .

وحد مثلا آخر لذلك المنهج العقلي العام من جرعه الرنى فاسها يحرم عن شهوة يهيمه في الجبله الشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة بالأمر بعص النظر والسمو بالعربره والتأكد على من يحد الطول بأن يزوح والعزم على المؤمبات بأن يسنن رسلهم

واللهي عن دخول البيوت بغير إذن وبالأمر بخفض الصوت ، ولم يوجب الحد إلا سوطاً سواحر إلا إذا كان السفاح علناً ، فعناء الحد حكماً عارفاً جازماً بعد تحطى كل هذه الحجز .

فالحد في نوافل هذا الدين ترويض على عزائمه .

فصح أن العقوبة الشرعية جاءت بعد تحطى عدد من الحدود والمعاملات الشرعية ، ومع أنه لولا ذلك التخطى المتتابع لما كانت هذه الحرمة .

ومن المسلم به أن المعاصي يجر بعضها بعضاً ، وإن الأدمان على الصغائر يجر إلى الكبائر ، والدين يتعاطمون العقوبة العادلة (لمرض في فلوهم) تصغر في أعينهم الحرمة التي هي حريمة بنت حريمة ، وهذا ملاحظه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله (لا يربى الربى حين يربى وهو مؤمن ولا يربى اليتيم حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) .

شبه منكرى الأعدام :

علق بقاء المقاصد في النفس من القابضين بأمور أفس من الخروج فقالوا إن النفس فسوء ووحشه وإن أمور الناس يجب أن نعوم على الرحمة والعطف ، وقالوا إن الفصل من أفسه لا يردع لأنه يموت المحرم ولا يموت الحرمة . ولأن الأعدام لا يخفف من لا يعرف أنه سيقفل إذا قتل .

وقالوا : إن الأعدام يفقد المجتمع نفسين .

وقالوا إن المحرم غير مسؤول عن أفعاله ، وإنما يقع المسؤولية على أخته التي ساء فيها من أمور وراثية وظروف حياتية .

قال أبو عبد الرحمن الطاهري : ندمع هذه الفلسفة المربصه وبافسها من ثلاثة وعشرين وجهاً وهي كالتالي :

الأول : إن الأعدام في وجوب وضروره الرحمة وإنما يرحم الله من عباده الرحماء وبكر الرحمة لا يفسر تعطيل العقوبة ، وإنما نفكر برحمة الجاهل والصعفاء والمساكين ولأمنهم المسمومة دماؤهم فإذا لم يردع المحرمين بالعقوبة وإنما نحى على الجميع في الإحلال بحياته أمنه ونظامه .

الثاني : إن تعطيل العقوبة ظلم للمعصى عليه والرحمة إن يمسح دمه ولبانه سيطبق العقوبة على الجاني .

ولامة الصالحة هي التي لا تضع الحق بينها . فصح هذين الوجهين ان رحمة يترتب
عليها ظلم للمجتمع وظم المجنى عليهم وبأيدي الظالم على ظلمه (بحجة الرحمة) تعتبر
نكسة فكرية . وأظلم الناس من ظلم الناس للناس .

والرحمة رقة عاطفية فلا يجمع المسلم من رحمه جان مسلم ينفذ فيه حكم الاعداء
فيستعمر له ويرحو الله ان يجعل ذلك طهره له ويشفق على اخوته المسلمين من تكرره
المظفر . ولكن لا يجوز ان نعدى هذه الرحمة الى تعطيل الحد

وهذا ما لبث اليه لمرن لكرم في عفوه الربى في قوله تعالى : (ولا تأخذكم بهما رأفة
في دين الله) .

الباب ٢٠٠٠ رحمه الحاسي رحمه يحول دون معاقبه وضع للامور في غير موضعها .
لان رحمه الحاسي ان كانت حبرا يعارضها مفسده الاحلال بالامس ومفسده بفسع
الحق . ومفسده عصيان لسرع المؤيد ببطر العتل . ومن بدنه العقول : ان مصلحه
تعطل اذا عارضها مفسده رجع منها وفلا قد يكون رحمه الحاسي حبرا لانه لا يوجد اي
شيء يتمحض للخير او الشر .

رابع انه لا يملك رحمة الحاسي - رحمه يحول دون أحد الحق منه - لا من يملك الحق
وهو المحيى عليه او وليه . فالولي مأمور بالرحمة والصفح فهذه الرحمة لسبب من حق
لقانون . ولا من حق السلطان . ولا حق المجتمع .

الخامس ان رحمه الحاسي - تعطل العقوبة - تأيد للحياة . وهذا ردم معصوم على
بد سماح سم (بحكم القانون) سرك مباشر في الاسم لان من المساركة لتأيد
سادس ان يعطى العقوبة السريعة سمح للحرمة بطريق غير مباشر (من وجه
حر) لأن اولياء يميل لانصرون على مقصص . ولان السبيل امام كل محرم بمهد
(مادام انه يضمن حياته)

السابع ان ينفذ العقوبة في الحاسي حار على قاعده منطقته يؤمن بها كل لعقول .
وهي ان الحراء من حسن العمل ولا ظلم ولا يفرط في مقاصه عادله ومخاصه دفعه
اسامى ان اصدق لبراهن مأخرب . والحرية ذلك على ان العشوات ضرورة
حتمه لحفظ النفس . وسرع الله بالسلطان ما لا يزع بالفران .

ولم يجمع القوصى وينهدر الدماء وبألب للصوصى الا في مجتمع انفصلت فيه سلطه
القانون عن واقع المجتمع .

التاسع . انه من الافضل الا يحصر المجتمع اى نفس في غير جهاد مقدس ، ولهذا
المدأ حرص الاسلام على عصمة الدماء . ولا ريب ان اسحياء الجاسى هلاك للنفس
كبره ، وهذه من بدائه القرآن في نصه - « ولكم في القصاص حياه »

العاشر : ان اسحياء الجاسى ميبى على الرعة في كثير سواد المجتمع بأن لا يحصر
نفسين ، ولكن الثالث عملا ان المجتمع يحصر نفوسا كثيرة باسحياء الآثمين ، والقاتل بغير
حق يحب ان يستشفى . المجتمع باستنصاله لانه عضو غير صالح .

الحادى عشر ان القاتل حرم غيره الحياه فليحرم الحياه مثله ، فهذا حق لاسقطه
الرعة في تكبير سواد المجتمع ، ولا مجال للمعارضه بين حق واجب وامر مستحسن
الناني عشر ان تعطيل العقوبة قائم على مثاله موهومة تستبسع منظر القتل
ويجن يقول ان سر المعفولة في شاعة العقوبة ، ويقول (مرة اخرى) ان الجريمة
ابشع ولا بد للانسانية من سيف يحكمها .

ولولا بشاعة العقوبة ما ارتدعت النفوس .

ولم يأمر الله بحصور طائفة من المؤمنين الا لاحياء الحدود واعلاها لترتدع النفوس
التي تستبسع منظر السيف في خبطاته .

الثالث عشر ان الناس لسوا في جملهم على مستوى المسؤولية بحيث تركهم لمآليه
موهومة ، فقد اقتضت حكمه الله (كما هو معاش) ان في المجتمع نفوسا سريره لا تردعها
خوف من الله في يوم مؤجل ولا حياء من المجتمع ، فلا تردع الا بعقوبة عاجله مظهورة ،
وردعها بالقتل يعنى عصمة المجتمع من شرها .

الرابع عشر : ان الجريمة ظلم والعقوبة محازاة وردع ومعاقبة ، ولا يستحسن العمل غير
هذا .

الخامس عشر ان المدأ العادل والقانون الفكرى الصحيح الذى يجمع عليه كل
العمول اسلامية ان يكون المحرم مسؤولا عن احرامه وهذه المسؤولية تستوجب عقوبة معينة
الا انها تسقط او تنقص او تحذف لامر يعنى بارتباط المحرم بجريمته وذلك الرباط هو (قصد
خرعه بغير حق) وليسنا نطل على هذا الرباط من زاوية التوراة والسنة باحتمال بل نطل مع
بروئه الى لها تأثير في القصد ، فالمحزون محذر ولا يقتل لانه غير قاصد او قتل لأن
قصد غير معسر . ومن اراد ان يرمى صيدا مباحا فأصاب آدميا معصوم الدم غير قاصد

قتله ، فلا يعدم لانه غير متعمد الجريمة ، ومن ضرب آخر بعضا مما لم يعدم لان العصا في العادة والعرف لا تقتل .

والتعدي بالة لا تقتل غالبا دليل قطعي على عدم قصد الجريمة الا ان يوجد ما ينافي هذ القصد ، كأن يكرر ضربه وهو مريض او يعيد الضرب في مثل . الى اخر ما هالك من حرييات وتحفظات ومقاربات دققة تحمل بها كتب الفروع

السادس عشر : ان الذين لديهم امور ورأيه كونوا الاعصاب او سوء التربية او يؤس الحياة لا تغتفر جريمتهم مادام انهم يخططون للحرية تنظم فاطم على دكانهم ويعمدهم ، وماداموا يعرفون انهم بالجريمة يحرمون احا لهم حظه من الحياة ويتركون اولاده لنؤس والشقاء .

فنحن بين امرين هما القصد ، والحافز على القصد ، فلا مثل ، الا القاصد ولا يغتفر من الحوافز لا ما كان حقا ، فالبائس الذي يفعل باحرا ما لأحد ماله لا يسوع حريمه انه بائس في حياته ، لأن يؤسه ليس حقا منعنا عن الباحر ، وانما النؤس والصححة فسمه من جعل هذا اصم وهذا اعرج وهذا اعمى وهذا قوى البية مكتمل الخلفة جميل الطلعة مبسوط الرزق مشروح الخاطر .

والحشاش الذي يقتل محاديا لادى محادله لا يعر حرمة نوتر اعصابه الامر واحد ساهديه وعائيه وهو ان هذا الصنف من الناس كبرون ولكسهم اضطوا اعصابهم على رعمهم لان العداءه لا رحم وسبوت الله مصلته ، وما هذه القوة من خود وسبوت وحشود لا سلطان الولي الضعيف أولم يقل سبحانه (فقد جعلنا لولاه سلطان)

ولهذا لو احدا بما سمونه ورأيه وبينه وسلطه وسوء برسه وحرمانا لما وجد على ظهر المعمورة محرم مدان ولأصبح المجرمون جميعهم بريئين .

السابع عشر ان الناس تتعجل نؤس غيره لسعم مكانه ، فالعدل ان يعامل بنفس قصده والعدل الا يعالج نؤسا نؤس ، ولارب ان اسقاط حكم الاعدام هنا يسوع للجريمة ، وهذا التسوية يعني ذلك العلاج المرفوض عملا .

الثامن عشر ان نعلل حكم الاعدام بالردع انصار على حرثة من العبد فاما يقول - الاعدام ضرورة للردع ، وعلى فرض انه لا ردع (وذلك باطل سمين) فلا يسط حكمه ، لانه حق طرف معين لا يسط الا برضاء .

فالحق حق واجب لدانه لا لعبه . ويقول ان الاعدام لا يمتص على الجريمة لانا

اسون من مجتمع مثالى ملائكى لايجرم ولايحطىء ولكننا نؤمن بأن المجرمين يفلون
فلنطاردهم .

ولارب انه يملك المجرمين فعل الجريمة لبدية : ان لاجريمة بدون مجرم ، ولديه ان هلا
يدرك كله لا يترك كله ، ولديه اما يملك السبب ولا يملك ما يتسبب عنه ، الا ان هذا السبب
«حج في الغالب ، فلا يجوز لنا (عقلا) ان نترك ما نملكه لشيء لا نملكه ، كما لا يجوز ان نترك
امرا راححاً لان هناك احتمالاً مرجوحاً وإلا كانت نكسة فكرية .

السادس عشر : أن فوهم مطاردة المحرم لا تنص على كل جريمة مثبت من القول بعدم
جدوى الأسباب ، وهذه نكسة كما قلت .

ومن ناحية ثانية فذلك القول كلام يحمل لأن المجتمع الذى سود فيه نظام الاعدام
بحق بعضى قضاء مبرما على الاحرام الجماعى لأنفسه إلخاقر ، ولها واحد من يرتكب حريمه
القتل إلا لحافز قوى جاء نتيجة لسوء تصرف المقتول .

فصح بغير أن مطاردة المجرم تغضى على شكل مروع من أسكال الجريمة .
العسرون : أن حصول الردع بالعقوبة أمر مجرب - كما سته انفا - وإنما غلط القانون
ظنهم أن الناس كلهم لا يردعون بالعقوبة ، وغلط المشتون بطهم أن الناس كلهم
يرتدعون بالعقوبة .

ومدهى : أنه يحصل ردع . والمرندعون هم الجمهور ، بيد أن من كتب الله لهم السقاء
لا يعتبرون بعقوبة غيرهم فيرندعون .

قال أبو عبد الرحمن : هي ثلاثة أمور ارداع بالحمله ، وهذا لا يحصل ، ولو حصل
لجان حرا كثيرا ، وعدم ارداع بالحمله . إلا أن المعربة أنشأ ارداع الكبرس
وارداع ولكن ليس بالحمله ، ولارب أن ارداعا ليس بالحمله حبر من عدم ارداع
بالجملة .

والساهد على هذا أن الحرمة في المملكة العربية السعودية عام ١٣٩١هـ ليست
الحرمة في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة من ناحية كميتها وكيفية
فان قالوا هذا عامل الحصاره ، فلما كدس وأفكنم لأن حرمة النصف الأول من
القرن الرابع عشر في بلادنا هي الحرمة داتها (كما وكفه) عام ١٣٩١هـ في البلاد التي
هي أكثر ما اتسافا للمدنية .

الحادى والعشرون . أن الاحرام هو الاجرام إن لم نتج عنه ارداع سفاح آخر فان المجتمع على أقل تقدير يقادى شرا . فتقليل السفاحين مصلحه مائله إن تعدد ارداع كل السفاحين . وهذا غير أحد الوجوه الآتية الذكر لأن ذلك الوجه عن تعبد المحرمين من ناحيه الفصاء عليهم فستريح المجتمع من شرهم . وذلك من ناحية اعتبار بعضهم وارثداعه .

الثاني والعشرون أن قول الاسكندنافس عليه الاعدام لن تحقق العرة مادام الاعدام لن يخيف من لا يعرف أنه سيقتل فيه مغالطتان :

أولاهما أن الجهل بالقانون لا يسوع عطيله . ولست معالجه الجهل بالقانون فى عطيله بل لابد من إشاعته . ولارب أن الانتصاف للدماء المرافه فى كل جمعه على رؤوس الأسهاد سسه كل من لا يعرف لأن يعرف وليس بحفى اليوم إلا مالا يكون

وأحراهما . أن من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل يعرف سس أن اصل حريمه ويعرف بعمله (إن لم يكن ذا دين) أن الجزء من جنس العمل .

الثالث والعشرون أن للاعدام مسوعا غير مجرد بحفى العره . وغير مجرد بحفى الحق . وهو إشاعه العدل . فلى تطبيق العداله إهدار الدماء . ولى نطق العقول الصحاحه حفسها على حياة سفاح تقوم على إهدار دم معصوم .

وحوب العداله فى التطبيق :

وبعد نقص فلسفهم الرعاه فى تعطيل العمومه اود ملاحظه أن العداله فى السريع داف شعبي .

عد له النص فى حفته سريعه . لأنه من عد الله والله لا يقول لا حفا . ولا سراع إلا عدلا .

والعداله فى طبيعه أن يكون الحكم مطابقا لواقع النصه - بحكم اجتهاد القاصي وصلاح سريعه . ولا بعض من الحد . لأن هه أرحم منا ولا يره هه . لأن الله أحكم الحاكمين .

• يطلع على نفسه فلا يحابي محكم الله قريبا أو عظيما ، فحذار أن تدركنا حطة بني
• اهل . وأقول هذا على مبدأ (بأنها الدس أصوا أموا) .

وليس الخسف في تطبيق الحد الشرعي بأهل خطورة من يعطيه ، فالمعطل والجائر
ثلاثها اثم ظالم ، والعدالة قوام الملك .

وبعد فإن واقعنا العربي بحاجة إلى شباب يؤمن بالله ويقول عصب كل صلاة • اللهم
ارحم هذه الأمة أمر رسد بعز فيه أهل طاعتك وبذل فيه أهل معصيتك . ويقول اللهم
أصلح ولاية أمورنا .

• * * *

في أحضان الميتافيزيقا الشيوعية !

عقدة الشيوعيين

أنهم لا يؤمنون بشيء غير محسوس .
أي المغيب عن الوعي البشري .

ومن هنا جاءت خرافة المتأخرين في دماغ المفكر السوعي . وهم يفسرون الميتافيزيقا
أحيانا بما وراء الطبيعة ويفسرونها أحيانا بما وراء الحس السري
ولا يمانى بالمنهج التحليلي الذي نفتت الجريئات لبسلمح المروى الدقيقة وتلافي
تعميم الأحكام مع المفارقة فاسى غير يانس من حل العمدة السوعدة هذا المنهج التحليلي
المتناسق من هذه الخيوط :

١ - أنه ليس كل ما غاب عن الوعي السري سمي خرافة ذلك ان المغيب عن الوعي
على قسمين لاثالث لها في تصور أى عقل بشرى .
أولها واقع معب فهو موجود في حقيقته ولكن الوعي السري في جملته أرى بعض أفرادها -
لم يحط به .

وباسمها ادعاء ما ليس بواقع فهو معب لأن المعلوم غائب بطبيعته
فتمة فرق بين :

واقع معيب وبين معدوم غائب ا
الأول : حقيقة غير منظورة .
والثاني : خرافة لن تنظر !!

٢ - ليس كل ما غاب عن وعينا يجب أن نتوقف فيه أو نبحده !
أما أنا لا نبحده فلأنا نعس اليوم حقائق قطعه كاس بالأمس مغيبه
وأما أنا لا نتوقف فيه مطلقا فلأنا حرسا أن كل المعسات تألف من أنواع على هذا
التحو :

أ - معسات نعس انارها فمعطسا هذه الآثار فكره قطعه عن وجودها .

ونعرف من وجودها أن لها كيفية ما لأن الوجود المجرد من كيفية ما غير متصور في أى عقل بشرى !

وقد نحمل هذه الكيفية أو نطلبها ولكننا لا نحددها .

وقد نقول لهذا الكوكب الذى لم نكتشف كفته أو كميته بعد حجم كبير جدا ولكننا لا نحدد حجمه بحجم كذا من الأحكام الملموسة .

وقد نقول لهذا الموحود قدرة متناهية مطلقة ولكننا لا نحددها بقدرة معينة ملموسة وليس هذا التمين دعوى أدعياها لآسى اشتربت للإيمان - دون توقف - بالموحود المغيث . أن تكون له آثار نعيشها .

وكبرى الحقائق وجودا .. الله وصفاته المطلقة في الكمال لأن كل حمل من حقول العلم البشرى يفيض غثات الانوار التى مرغم العقول بحال واحد مطلق الكمال وأكرم مفكر شوعى يعلم أن قدراته في الحس والفكر والوعى ذات ظاهرين إحداهما أن ما اقتضه من المعرفة قليل جدا وإن كان كثيرا جدا بالسبب لتجربه سرية .

وأخرها أنه بطلق من معرفته المطلقة إلى هوائى وكلبات تعرف بها أن في المجهول الأكر حقائق يحب الايمان بها بقدر انوارها أو بقدر ما مرصده هذه الفوائى .
ب - مقسات - إن لم نفس انوارها - تؤمن بها إيمانا اضطرابا ' لأن اضطرابنا إلى الايمان بهذا المغيث هو نفس الاضطراب إلى الايمان بالمجرب .

نعم لم يصح التجربة قط - في فروصها وبائعها - دون الاحكام إلى العقل التجربة دون ضمان العقل زائفة .

والفوائى التجريبية هوائى عقلية بلا ريب .

كل تجربة عمل وليس كل عمل بحرية !

ذلك أن للعمل منادح صادقة غير التجربة .

والذين يلحمون القريحة بالتجربة ضالون .

لأن العمل طريق إلى التجربة .

ولأن العقل غاية للتجربة !!

وبدا كاس التجربة أصدى برهان فلاحى ذلك أنه لا برهان غيرها ولقد نحاول

مفكرو الملحدين على العمل فلم يعدل عن إيمانه ؛ وإنما يحظى مفكرو الملحدين عقوبات
الايان إلى محالات الاتحاد !

قد يكون في الايمان محارات ولكن أنى له المحالات ١٢ .

إن هوبس العمل الثلاثة - التي تتفرع منها ملائمة المراهقين في العلوم تأبى أن يكفر
رب حتمى الوجود والواحدية والكمال على أنها لا تتحدد ولا تشخص وفي هذه كفاية !
فإن ألح الملحدون - من أمثال أماتويل كانت - على القول بأن هذه القوانين الثلاثة
تجريبية قلنا : ولكنها صادقة وإذن فهي حتمية .

وإذن أيضا نكون اهتدينا بالمحسوس إلى غير المحسوس .

ج - ثمة معيabat تنوقف فيها إن كانت دعواها في طور لمسألة بين السالب والموجب من
قوانين العلم والعقل كبعض نظريات العلم الطبية .

د - ثمة معيabat يحزم بكدها إن حرب إلى المحال أو صادمات الحقائق لئلا كظرفه
درون مرفوضة مطلقا في مسطى المفكر المسلم لأن قوانين العمل والحس هدتنا إلى الايمان
بالله وصدق شرعه وصحة ثبوته ودلالته .

وسرع الله برفض هذه الدعوى ففقه ان الله خلق أديا من سلالة من طين وليس من
سلالة من فرود ! .

وصدق الله وكذب دارون .

٣ - لست لمنافري ماء راء لطبعة لأن في الطبعة نفسها - منافري ماء راء ولكنها ماوراء
الحس الشرى .

لأنها مغبية عن علمنا وحسنا .

٤ - معيار الحقيقة في وجودها لا في وعياها فكلم وكلم من حقيقته لم يع بها بعد وكلم من
حقيقته وعيا بها فصارت غير ميتافيزيقية ! .

٥ - من واقعنا ومد أعد الاماد علمنا أن وسائلنا في المعرفة معده لم نحللها ولم نكتسبها .
بل وجودنا مسحة .

ونوديعنا عارية مردودة .

وسمى معرفتنا اكسابا ولكنها معده أيضا لأن وسائلنا معده وماصدر عن المعده فهو

مسحة

وراسا عن طبيعته هذه الوسائل أنها تأتي المحال وإنما يؤمن بعض المفكرين بالمحال
بحسب سحر الأغلوطة فإذا شموها لفظوها ! .
ورأينا أيضا : أنها عاجزة عن إدراك كل حقيقة .
ورجال العلم والذرة اليوم يعلمون علم اليقين أن الكون أرحب وأبعد وأغمض من
اكتشافهم الهائل .

فمن إجحاة وسائلنا في المعرفة أما بالضرورات التي لم نحسها ، ومن قصور معرفتنا
بلمسا أن في الوجود حقائق معينة ولقد قلنا مرارا : إن الالتئاد عدم علم وليس علما
بالعدم ! .

٦ - لم يكن الماديه قط يمره للعلم الروسي والاختراع الروسي . نعم كان كارل ماركس
اسادا للين وستالين ونعمه الرفاق في بناء نظام شيوعي !
ونكه لم يكن قط أستاذ ليدري حاخارس - ميلا - في عرو الفضاء ،
بل قامت حضاره القرن العشرين في العلوم الطبيعية وفي العلوم الحثه على أكتاف
مديين - غير ملحدين - من المسيحيين واليهود .

اما الفكر المتأخرى المتحد فورااء جماعه البروتوكولات قبل ميلاد عسى - عليه
السلام .

٧ - لم يستطع التسوعه الهرب من المتأخرى في افكارها
بل كانت أكثر متأخرى في تحول الخيال والمعن وعلم النفس والتاريخ والروحانيات .
كانت متأخرى ذهبا بعضه في رد التعاقبات إلى العمل والتعرف وصراع
الطوائف .



غزو الفضاء والتفسير العلمي للنصوص

الحمد لله تحمده ويستعينه ويعود به من سرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، والصلاة والسلام على سيدنا وحيدته من خلقه محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعونه من الطائفة المنصورة لنتي لا يضرها من خذلها إلى يوم القيامة وبعد :

فإن أصبح الحقائق العلمية - كما هو منطوق العصر - ما كان معانيها إما بحس محرد وإما باحتبار وبحرية - فحديثي عن غزو الفضاء أسس العساقي في سفرهم ، وموعده بلافهم وسأهد مواثيقهم ، حديث عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا ، لم يرحوها ولم يتخلصوا من جاديتها حتى أفكارهم المحردة ليس لها راد من الخصومة يدفعها إلى السماء كما تدفع القوة الذرية السفينة أبولو « ١١ » .

وهي أفكار - لو حردت عن البحر السعوي - وحاولت التحليق فاتها كالدحاح نظر ولكن إلى أسفل .

فحديثي عن غزو الفضاء ليس بحديث العباسي للعمر اللامس له وليس هو بحديث الفيلسوف المتأمل أو الشاعر المصحح الذي يصنع الحقائق بفكره ، وليس هو بحديث الملك العالم أو من يرصد الطوالع وينظر باللسكوبات البصرية .

إنما هو حديث من يتلقى الحقيقة من مصدرين لا ثالث لها -

أولها - خبر ربنا عن وحل في كتابه - أو على لسان نبيه - ﷺ - .

وبأنسها - أقوال علماء العصر الحديث ومخبراتهم العلمية وفي التلقي عن هدى المصدرين لا بد من أحد أمرين - إما أن نقول لنص السعوي والنص العلمي على إيجاب حقيقة أو نفي مالمس بحقيقة وإما أن نعارضه ولا نمكس التوفيق بينهما إليه .

فإن اتفق النص والعلم في النفي أو الإيجاب فلا اعتراض ، وهذا من إعمار القرآن بدلت إلى مصاب كان العلم عنها غافلا لأن العلم السري - يومذاك - لا يزال طفلا وقد قال تعالى عن القرآن والمعاندس وطلاب الحقيقة (قل هو للدين أموا هدى وسقاء والدين لا يؤمنون في أذانهم وقر وهو عليهم عمن) .

وان معارض النص مع العلم فلا يحلو النص من أربع حالات ولا يحلو العلم أيضا من
 ١٠. فأولى حالات النص أن يكون قاطعا في ثبوته ودلالته . كدلالة القرآن على أن الله
 لا يشاء الأنصار فهذا نص قطعي السوت لأنه آية من كتاب الله وكتاب الله قطعي
 السوت . وهو قطعي الدلالة لأنه لا تأويل له بوجه يعمل فلو قال العلم - على سبيل
 الفرض - إن القوة الذرية دفعت سفينة فضائية حتى جاورت الأفلاك والسبع الطاق
 ورأى ملاحها رب الكائنات حهرة لقلبا يكن إثمنا ونصمم وقطع وجرم وإصرار كذبوا
 وأفكوا .

وقول كذبوا ولو استعملنا واستجمعنا كل من في مشارفها ومعارفها ، وفي هذه الحالة
 فالعلم هو اختهم لا كلام رسا ، ومن أصدق من الله حدسا ؟!

وناسه حالات النص أن يكون قطعي الدلالة وغير قطعي السوت كالأحداث
 الضعيفة التي لم تثبت بسنتها إلى الرسول ﷺ إذا كانت دلالتها قطعه على شيء ما يسه
 العلم أو إنذار ما سبقه . ففي هذه الحالة يحصل التوقف إلى أن يكون العلم الحديث علما
 ضروريا فحكم به على عدم سوت النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وثالثة حالات النص . أن يكون قطعي السوت وغير قطعي الدلالة وبذلك عمده
 الموضوع وفي هذه الحالة فقط :

أفترح أن لا يفتح النص ومعارض به مسائل العلم سواء أكانت النظرية العلمية قطعه
 السوت أم غير قطعه لأن دلاله النص لم يصح بعد . ولم يحرم على معرفة مراد الله منه
 ولهذا دعا بعض الباحثين - هو سيد قطب - في تفسيره انه (سألتك عن الأهد) إلى عدم
 إتمام النصوص في المسائل العلمية . وحثهم أن القرآن لكرام برل للتوحته وساء
 المجمع الصالح بما فيه من أحكام فمنه وبر بونه ولم يكن وطيفه إعطاء نظريات علميه في
 الفلك والهندسة والطب ، ولهذا صرف من سألوا عن بعض المسائل الفلكية إلى طبعه القرآن
 ووطيفته فقال تعالى (سألتك عن الأهل هل هي مواضع للناس) ولو كان القرآن
 يعطي نظريات علميه - في غير نطاق السريع والتوحته - لآعطاهم نظريه علميه كامله
 عن العمر في بقعه وإكمالها . وحثهم أيضا أن القرآن قطعي هائي مطلق أما العلم وغير
 هائي ولا قطعي ولا مطلق ، ولهذا فمطبق النصوص على كل ما سجدت من كشف كوني
 أو نظريه علميه إنما هو من العقول المنهيه عنه وقد يكون في هذا التطبيق ما يخلل العقائد
 وسلكك المسلمين في كتابهم ، فلو أننا بالقرآن بعض النظريات ثم بعدم العلم فكشف عن

بطلانها قاننا نحمل القرآن في موقفه حرج وبذلك نحلق التعارض بين الدين والعلم ولا تعارض في الحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : أنه مع أهل هذا الرأي على ضرورة إبعاد النص عن معارضة العلم ولكن لغير المسوغات التي ذكروها .

إنه يجب إبعاد النص عن حومه الصراع مع العلم إذا كان النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة . أما إذا كان قطعياً في ثبوته ودلالته فهو المقدم والعلم هو المتهم .

ومحورنا أن نفسر النص القطعي الثبوت عبر قطعي الدلالة عما يصح وتبين من نظريات العلم بدليلين . أولها : أنه لا فرق بين موضوعات القرآن ، فكما يجوز لاحتجاج في تفهم دلالة النص في الفقه أو العقيدة محو أيضاً أن تفهم دلالة النص في العلم ونظرياته الحديثة .

ومن يقول : إن كتاب الله ليس كتاب فلك وطب وتاريخ كما هو كتاب فقه وبريه محض ، بيد أن كتاب الله لم يحل من لغات علمه ، فلماذا نجته في تفسير بعضه ونحمله في البعض الآخر ؟

إد : فلا يصح لنا تسويع الإمساك عن تفسير بعض الآيات بمجرد لتفرقه بين موضوعات القرآن وإما غمسك عن تفسير بعضه بالتفرقه بين أحواله ، فهناك متشابه كأوئل السور ، وأمور أخرى تقوم على السلم كمسألة القدر . فهذه لا يحسن الخوض فيها لا لأنها من العقائد وغيرها من الفقه والتربية فقد يكون المستند في غير العقائد وقد يكون الجلي الواضح في العقائد .

فالعلم هو النساه وغموض الدلالة حتى لا نقول على الله بعد علم وحسي لا نحمل النص على غير مراد الله منه .

وإدليل الناس (على أنه يجوز لنا أن نفسر النص القطعي الثبوت عبر قطعي الدلالة عما يصح وتبين من نظريات العلم الحديث) هو أن القرآن معجز ومن أعظم إعجازه سابه وسببه إلى نظريات كان العلم عنها غافلاً ، وإذا وردت في القرآن لغات بحمله كموله تعالى « ونحن مالا نعلمون » وكموله تعالى : « وأنبأنا الخدين فيه بأس شديد ومنافع للناس » وأنبأ الرسول صلى الله عليه وسلم عن الكاسيات العاريات ، وعن مشاركة المرأة للرجل في العمل غير الستى والتجارة وهما أمران لم يعهدا . فكل هذه الحسابات من دلائل

الإيمان وأنها صدرت من نبي بهول الحق . وفي خطبه للرسول صلى الله عليه وسلم طويلة بعد فراقه من صلاه الكسوف قال : « والله لقد رأيت منذ فمت أصلى ما أنتم لا تقوم في دنياكم وآخرتكم » فذكر علامات الساعة ثم قال : « ولن يكون ذلك حتى تروا أموراً تتعافى شأنها في أنفسكم يسألون بيسكم . هل كان نبيكم ذكر لكم منها ذكراً » .

قال أبو عبد الرحمن . وهذا هو الواقع بعد تجديد المحترعات وكثرة المحررات العلمية - راجع كتاب (التصريح بما نواتر في برول المسح) ص ١٦٥ - ١٧٠ تحقيق شحنا عبدالفتاح أبو غده - وأما القول بأن حقائق القرآن قطعية وحقائق لعلم غير قطعية فلا يصح أن يأخذ فضة مسلمة باطلاعه . لأن القرآن قد يكون غير قطعي الدلالة والعلم قد يكون قطعياً ، وبما يدل أيضاً على أن النص القطعي في سونه غير القطعي في دلالاته يفسر بالجمعية العلمية هو أن في أصول التفسير قواعد تخرج بها التفسير استعداد احتمال من المسائل التفوية ودلالات السياق وفرائض الأحوال وإسبى اعتبر الكشف العلمي من المسائل التي تخرج بها إحدى احتمالات النص فإن صح الكشف العلمي وإلا فالخطأ في أفهامها لا في كلام رسا . وراعاة حالات النص أن يكون غير قطعي السبوت وغير قطعي الدلالة فلا يركن إليه في معارضة أية مسألة علمية .

وبكل ما سبق يضح أن النص إما قطعي السبوت والدلالة فيكون هو المقدم ويكون العلم هو السبوت ، وأما قطعي الدلالة وغير قطعي السبوت أو غير قطعي السبوت وغير قطعي الدلالة فهي كلا الحالتين بعدم علمه العلم إن كان مستغنياً ، وإما قطعي السبوت وغير قطعي الدلالة فيكون عدم إحقاقه في ميدان العلم أولى لأن مرد الله منه غير مفهوم فإن كان لعلم نفسياً حار لنا أن يرجح به دلالة النص كما يجوز أن يرجح بالأمارات وفرائض الأحوال وإن الإبحار العلم القطعي من أجل الفرائض والأمارات ، وأولى حالات العلم نفسه أن يكون نفساً قطعياً ، وأقسام بالله أجل الأقسام أن الجمعية العلمية لن تعارض نص لسرعى لقطعي في دلالاته وسونه هذا محال لأنه محل الأدلة بعينه والضرورة ولوحدانية التي يسا عليها إيماناً بالله الحق . وكل ما أحال حتماً فهو محال . فادع حذب التعارض بين نظريه العلم والنص السرعى فلا بد قطعاً وستش أن أحدهما وكلاهما ظني ، وبانه حالات لعلم أن يكون ظنياً . ومن العلم الظني نظريات النساء الأولى كالقول بأن أصل الإنسان فرد أو أن العمر انفصل من الأرض وكان معره المحيط الهادى . فمثل هذه

النظريات لا يجوز أن يعارض بها النص الشرعي التطعي ، لأن الشأة الأولى أمرات
الحس والعيان ولم تثبت بلزوم عقل ، وأبلغ رد علي مثل هذه النظريات قوله تعالى
« ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » . ومن اعلم الظني ما كان
يقوم على النفي دون الإثبات كمن سفي وجود سبع سموات طباق ومقتصر على ما يبدو له
من النجوم والأفلاك لأن ملكوت الله أوسع وأبعد من إحاطة البشر ، والله يقول .
« وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

ومن العلم الظني النظريات المتطورة اسي لم تكن محل إجماع وانفاق
قال أبو عبدالرحمن . هذه هي الصواب والقيود في مسائل العلم التي مرد بها النص
الشرعي ونص العلم لحدث . أما أن يلهث وراء النصوص لكذب بها كل حدث
عمي - دون مراعاة تلك الصواب - أو أن يلهث وراء النظريات العلم لكذب بها
امرأ فكل ذلك من المبادرات المحقة التي تسهل عمول الناسين وشكهم في دينهم
إن هت وراء النصوص سفي كل نظرية بدون قيد ولا شرط وقد تكون نظرية
العلم من الحق للأنح فاعما تجعل دينا معارضا للحق ولعمري أن عبدالرحمن بن عميل نه
لانعراض الحق إلا الباطل . وبهذا تكون إحازات العلم المتاليه سدا للإلحاد أو تأفف
من الدين وهذا يجد من لم يؤمن بالله متعسا لسول إن هذا الدس قود وهميه وأعالل
تشد ذوبها عن الإنطلاق العلمي .

ونمو - أيها الأحباب - أن دعاء الإلحاد يفرحون بكل تصريح يدعه رجال لعلم
الشرعي في إبطال نظرية علميه باسم النصوص الدسه ، فحذار حذار من تصرفات عمت
عسا دسا وسعت ما عدونا ، وإن هت وراء النصوص لنؤيد كل نظرية علميه - دون
مرعاه تلك الصواب أيضا - فمعني ذلك الانهزام الروحي إاد تجعل العلم حكماً على
النصوص وجعله المقدم والنص هو المؤخر ، وحظر من هذا كله أن يلهث وراء النظريات
لعلميه سكذب بها نصا سرعيا قطعاً أو سكلف بأويله بما لا قطع به على مراد الله
إلا بتحكم .

إن للعلم حفا فلسفي فيه حتى يحزم بأنه قطعي ، وإن للنصوص حفا فلسفي حتى
يحزم على مراد الله منها ولكن عمولنا وقولنا معمه إيماناً بأن الله لا يقول إلا الحق . ون
الحق لانعراض حفا مثله أبدأ وذلك بحكم الدلائل والبراهين العلميه والوحدانية
والضرورة التي سا عليها إيماننا بالله وملائكته وكتبه ورسله . ولا تستعرب المتسرعون في

إنكار حقائق العلم باسم البصوص أن يصل البشر إلى علم معجز فليكن من الثابت والمتقن أمور:

أولها . أن المخترعين والرواد مهما بلغ حولهم وطولهم إنما هم مكتشفو حقيقة لم تكن من سمعهم بل من صنع الذي أعطى كل شيء حقه ثم هدى فمن الظلم والحيف الكبير أن يؤمن بمكتشف الحقيقة ونسبى موجدتها والله يقول . « أأنتم أنشد حلقاً أم السماء سماها » .

وثاني تلك الأمور . أن لهذا العلم الشرعي المعجز مهما اتسعت اعاقه نهاية نفث عندها لأن الله غيباً لا يظهر عليه أحداً .

وثالث تلك الأمور : أن الساعة تأخذ الناس بعته ، فلو كانوا يفتنون لكل حدث نبأ به البص من أماراتها لما كانت مباغته .

قال أبو عبد الرحمن وبالتقسيم الأنف الذكر لحالات البصوص وحالات كل نظريه علميه تكون وصفاً قاعدة علمية لتفسير البصوص الإسرعنة ومدى الاطمئنان إلى النظرية العلميه وهذا نكون قد أحكمنا السباح عن المادرات في الجرم والتفسير المرجل الذي تحدث آثاراً سيئة في الإيمان بالعقيدة وقد اجتهدت في استخلاص هذه القاعدة من طبيعة القرآن ومن القواعد العامة في أصول التفسير والتأويل وبحوري الذي أدور حوله إعاني العميق الوثيق بالله وكتبه ورسله وأن الله لا يقول إلا الحق فليس أن هذا بص نص ثابت عن السارخ وليس أن هذا مراد السارخ من هذا النص فإذا صح هذان الأمران فالص هو المتبع لأنه الحق والحق أحق أن يتبع .

وقد كتبت هذا بمناسبة ماوارث به الأنساء العالمه عن وصول أبولو (١١) إلى القمر فهرعت إلى بصوص القرآن التي نفى بها بعض علمائنا هذا السأ وهرعت إلى بصوص القرآن الأخرى التي أنبت بها بعض علمائنا هذا السأ أيضاً فدرسناها وسجلناها واجتهدت في تفهمها وسمت في أمهات كتب التفسير . فما كان منها من حق وصواب فمن الله وما كان منها من خطأ فحسي ومن السطآن . وأقول . كما قال سلمان الصالح - امس بحساب الله على مراد الله وإلنكم هذه البصوص وأقارب العلماء في تأويلها

قال تعالى . « ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيناها للناظرين وحفظناها من كل شيطان رجيم إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين » .

وهذه الآية استدلل سبحانه محمد الأمين الشنيطي على أن أصحاب الأقمار الصناعية لا يصلون إلى القمر وسيرجعون حاسنين أدلاء عاجزين ودليل فصلته هذه الأمور .

أولاً . أن أصحاب الأفعار الصاعقة يدخلون في مسمى الشياطين دحولاً أولاً لغتوهم
وتتردهم وقد صرح - سبحانه وتعالى - بقوله « وحفظناها من كل شيطان رجيم » .

ثانياً : أن القمر في السبع الطباق . قال تعالى :

« ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طامعا وجعل القمر فيهن نورا » فعلم أن القمر
بعينه في السماء لا مجرد نوره ، لأن قوله تعالى (جعل) بمعنى صير فمضبوهاها بمعنى
واحد - أي أن القمر هو النور والتور هو القمر ، فالمعنى أن القمر بعينه في السماء لا أن
الموجود في السماء مجرد نوره .

قال الشيخ الشافعي ولا يجوز صرف لفران عن معناه المبادر بلا دليل يجب
الرجوع إليه .

ثالثاً . أن الله سبحانه وتعالى صرح في سورة الفرقان بأن القمر في السماء ذات البروج -
فالسماوات التي صرح بها أن القمر فيها - هي بعينها السماء المحفوظة من الشياطين .
كما قال تعالى : (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين وحفظناها من كل
شيطان رجيم) .

قال فضله : وبواقع سيكشف حقيقة تلك الأكاذيب والمراغم لاطلده . وقال : وأعلم
ومعني الله وإياك أن التلاعب بكتاب الله حل وعلا وتفسيره بغير معناه لمحاولة توقيفه مع
أراء كفره الأفرح ليس فيه شيء ألتنه من مصلحة الدنيا ولا الآخرة (تراجع أضواء البيان
ج ٣ ص ٢٢) .

قال أبو عبد الرحمن : كل ما استدل به سبحانه لا حجة فيه على بقي وصولهم إلى
القمر ، فيما يحذر الإِسْارَه إليه أن النصوص الواردة في حفظ لسماء قطعه السوت وقطعية
الدلالة فمستحيل أن يهدوا إلى السموات ولو حاولوا الوصول إليها فاهم سحرهم
بالحديد والبنار - الفصل لاس حرم ح ٤ ص ٩٦ - وهي الرحوم المذكورة في القرآن ، أما
النصوص الواردة على أن القمر في إحدى السموات السبع فقطعه السوت غير قطعه
الدلالة وهي غير قطعة الدلالة للاختلاف في تأويلها حسبما يلي

التأويل الأول أن معنى « فهن » (معهن) قال ذلك فطرب وهو حجة في اللغة
وقاله ابن الكشي ويكون المعنى أن الله خلق سبع سموات وخلق معهن القمر وهذا وارد في
لغة العرب قال امرؤ القيس :

وهل ينعمن من كان أحر عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

معنى في بآله أحوال - أي مع ثلاثه أحوال - قال القرطبي : إن حله أهل اللغة
• والسبب بهذا المعنى وعلى هذا فلا دلالة على معنى الوصول

الناسيل الثاني أن المراد وحمل نور القمر فيهن وهذا مانعاه فصلته ولكنه في الواقع
• القمر الصحيح لأن التأويل هكذا "و لم يروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً
وحمل فيهن أي وصير القمر نوراً فيهن .

• وهذا فلا دلالة في النص على أن القمر معه في إحدى السموات السبع ، وقد نقل
• المعنى عن فلكيي ، العرب ولهذا قال عبدالله بن عمرو بن العاص ، إن نور الشمس
والقمر في السماء واستشهد بآله (راجع تفسير ابن جرير ج ٢٩ ص ٩٧)

وهذا التأويل لا يخالف أن منصوبي حمل معنى واحد ولكن لس من كل وجه ، بل
من وجه أن الله سبحانه وتعالى جعل فائدة القمر للسماء أنه موز لها ، فالقمر هو النور
، لنور هو القمر من ناحية أن فائدة المنصوصه إياها هي في التوير وبدل على أن المحمول في
السماء النور لا القمر معه أن جعل لما تعدت إلى مفعول دل على أن عين القمر وهو
لمفعول الأول غير مقصود فهو غير منطوق .

التأويل الثالث ما ذهب إليه فصلته فصيح هذه التأويلات أن النص غير قطعي
الدلالة ، أما قول سبحانه - حفظه الله^(١) - ولا يحور صرف الفراء عن معناه انتادر
إلا بدليل يجب الرجوع إليه فالجواب عنه من وجهين :

أولها أن المعنى المسادر من النص هو تأويله بأن المحمول في السماء هو نور القمر
وباسمها أن الاكتشاف العلمي وحاصله إذا كان من المحسوسات أقوى دليل لصرف
اللفظ عن معناه المتأدر .

أما استدلال فصلته بأن انه الفراء نصت على أن في السماء ذات الروح فمرا مبرا
وقد ثبت أنها محفوظة بآله الأخرى فمقول إنها غير قطعية الدلالة لأن السماء في هذا
الموضوع وردت مفردة فتحمل على أنها مجرد لعلو ، وقد فسرت السماء بالعلو في عدة
مواضع ولأن السماء المحفوظة عن القمر الذي نور عليها وإذا صح العلم وبات محسوسا
فانه من أحوال ما يرجح به أحد احتمالات النص وهذا يصح أن النص على عدم نفوذهم
من السماء قطعي لسبب غير قطعي الدلالة ، فإذا صح لكشف العلمي صحب به الدلالة

(١) الآن نقول : رحمه الله .

ومضاري القول : أن النصوص لا تحيل وصولهم إلى القمر ولكنها تنفي نفوذهم من السماء .
 أما نصوص التي اسدل بها بعض علمائنا على تأييد هذا البيا فكثيرة متكلفة . أوضحها
 آيتان . الأولى قوله تعالى « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتبا
 ففصلناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون » ودليلهم من الآية أن القمر قريب
 من الأرض ليس في السماء وإنما هو مفصل عن الأرض قال الأسناد أحمد حسين
 لمحامى (كوكب الإسمانية ص ٢٢ - ٢٣) . فالعلماء المحدثون متفقون على انفصال
 القمر عن الأرض حتى ليحددوا الموضع الذي انفصل منه القمر عن الأرض وهو هذه
 لفجوة الضخمة التي يؤلف المحيط الهادي (راجع مع الله في السماء للدكتور أحمد ركي ص
 ١٠٦ وما بعد ، وعجائب الأرض والسماء للدكتور العدي ص ١٣٠) .

قال أبو عبد الرحمن هذه نظرية تتعلق بالسؤال الأول فهي طيبة وإنما تفيل لها لأنها
 وافقت النص القرآني

أما الآية الثانية ، فهي قوله تعالى (نامسرحا الحس والإنس إن استطعتم أن تفعدوا
 من أقطار السموات والأرض فأنفعدوا لاسفعدوا إلا سلطان فأنأي الاء ريكما نكدان ،
 يرسل عليكم سواط من نار وبحاس فلا سفيران) ويعتبر الدكتور جمال الدس العدي
 هذه الآية نبأ بمحاولات البشر غزو الفضاء وسنسط هذين الاستساطرين

أولاً أن في هذه الامات الكرمات إشارات واضحة إلى أن الإنسان سوف يستخدام
 سلطان العلم للسخلص من قبضة حذب الأرض وسائر أحرام السماء وعندها سوف يحاول
 السبح في الفضاء الخارجي .

ثانياً : عندما سسبح في الفضاء سسواحه أهوال الفضاء مملة قبل كل شيء في رياح
 الشمس المحرقة والأسعة لعائلة للحلانا الحمة التي على عرار الأسعة الكوسه والأسعة فوق
 البمسحة التي يرسلها الشمس وبعج بها الفضاء الذي سسبح فيه الكوكب وهذه كلها إنما
 عمل لنار المحرقة التي لا دحان لها ولعل هذا هو المقصود من سواط من نار وبحاس . اهـ
 (العران والعلم ص ٤٧ ، ٤٨ سصرف واطر أيضاً دليل لمستفهد على كل مسسحدث

حديث لاس حلف ص ١٩٥ والعران والعلم المحدث لاراهيم عبدالنافسي ص ٤٢٠ -
 ٤٢١) وأرى أن تأويلاته بعدة جداً ولستعرض تأويل المفسر من هذه الآية

فتأويل الأول أن ذلك التحدي وقع يوم الصامة فلاستطيع أحد من لانس والحس
 أن يقر من يوم الحساب ويؤيد هذا التأويل أمور :

أولها . أن في الآية وعيداً للثقلين بأن الله سفرع لهم محاسبيهم ويحاربهم بدليل
السياق وقد قال تعالى قبل ذلك . (سمرغ لكم بها الثقلان) وقد بواثرت النصوص
وانتقد الإجماع على أن الحساب يوم القيامة .

وثالثها . أن هذه الآية بفسرها اثبات أخرى كقوله تعالى (يقول الإنسان يومئذ أين
المهر ، كلا لا ورر إلى ربك يومئذ المستمر) وكقوله تعالى . (والذين كسبوا السيئات حراء
سينة عملها وترهفهم دلة ما لهم من الله من عاصم) وكقوله تعالى (إني أخاف عليكم يوم
الساد يوم تولون مدبرين) وكقوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا وحيء يومئذ
بجهم) وكقوله تعالى (واشتعب السماء فهي يومئذ واهية والملك على أرحائها) فكل
هذه الآيات حديث عن يوم القيامة .

قال الصحاح بن مراحم إذا كان يوم القيامة أمر الله السماء . الدنيا فتسعت بأهلها
ونزل من فيها من الملائكة فحاطوا بالأرض ومن عليها ثم بالآية ثم بالرابعة
ثم الخامسة ثم السادسة ثم السابعة فصفا صفا دون صف ثم نزل الملك الأعلى على
محبته السرى جهنم فاد . وأهل الأرض فلا يأتون مطرا من أقطار لأرض لا وجدوا
سبعة صفوف من الملائكة فبرجعوا إلى المكان الذي كانوا فيه ثم استدلت بالآيات الاربعة
الذكر ومن ضمنها هذه الآية .

وثالث تلك لأمر أن قوله تعالى (يرسل عليكم سواط من نار ومحاسن) دليل
على أن هذا الإرسال في يوم القيامة .

التأويل الثاني أن هذا الحدى واقع في الدنيا بمعنى أن القديس لا يستطيعون الهرب
من الموت ولو بقوا من أقطار السموات والأرض لكابوا في سلطان الله ولأحدهم الله
بالموت .

التأويل الثالث أن القديس لا يعلمون ما في السموات والأرض إلا سلطان يعنى به
من الله وهذا تأويل ابن عباس .

قال أبو عبد الرحمن : ثمة أمور لا بد من فهمها :
أولها أنه لا فرق بين تخصيص الآية بالقيامة وهذا ما أتد به كثير عليه لسان منسج حال

لدين القاسمي - تفسير ٥٦٢٦/١٥
وناسها أن الآية مشعرة بأن هذا سميع في الدنيا وأنها ستكون محاولة لصعود إلى

السماء وأنهم لن ينفذوا إلا بسلطان وهو ما يأذن الله لهم به من عونه وسه إلا أنهم إذا حاولوا
لوضول إلى السماء رموا بالشبه كما يرمى النساطين .

وثالثها أن قوله تعالى : (سمرغ لكما أيها الثقلان) لا يخص لاية بالصامه لأنه
محتمل أن الله سيمرغ لإحابة من سألته كل يوم وأنه سمرغ لهم في الحساب يوم القيامة
وهو تكون الآلة مسطلة ، ولا يلزم من كون هذه الآلة في القيامة أن يكون ماعدها فيها
أيضاً (انظر تفسير الشوكاني لآلة - « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم »
ج ١ ص ٧٢) .

ورابعها ، أن قوله تعالى (فإذا انشعبت السماء فكانت ورده كالدهن) دليل على أن
إرسال النحاس والشواظ يكون يوم القيامة .

وحامسها أن هذه الآلة لسب في معنى الايات لي ذكرها الضحاك

وسادسها : أن خبر الضحاك موقوف عليه .

وسابعها أن محاولة النفوذ لسب معنى بمحاولة الهرب الذي فسروا به الآية لأن في
النفوذ معنى الإقدام والاستكشاف ،

وبامسها - أنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم مفهوم هذه الآية .

وباسعها أن يمرن لا يعني عجزه وقوه حرم من قبلنا ومن بعدنا ، وحكم ما ثبت ومن

إعجازه إعجازه بعبثات لم يمع . أما الدس يقولون لسب هناك سموات سبع يرمى دوسها
بالسهب وإي هو قصاء وإفلاك فهؤلاء صالون مصادمون لنص قطعي قال تعالى (له
سموات السبع والأرض) وقال (ولقد حمصا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق
غافلين) .

وقال (فقصاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمراً) وقال (ألم

بروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً) وقال (وسما فوقكم سبعة سدود)

والسموات أحسام لا مجرد سدود لأن الله جعلها سبعة محفوظاً ولها أبواب ويطويها الله

كطي السجل .

وإذا كان العلم الحدث الآن يعني السمع الطاق فحجته أنه لم ير بالنسكوبات
إلا السحوم والقضاء وهي حجة واهية تقوم على النفي وليس عدم العلم كالعلم بالعدم وليس
بشاهدته ساف مالم يشاهده وعلمهم وإن عظم قليل لأن ملكوت الله أوسع والله يقول .
(أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) .

والله المسؤول . أن يحفظ لنا ديننا وعصمتنا وأن يجعلنا من الطائفة المنصورة التي
لا يضرها من حذوها إلى يوم النمامه ، وبالله تعالى التوفيق وصلى الله على محمد وعلى آله
وصحبه ومن دعا بدعوه إلى يوم الدرس وسلم تسليماً كبيراً



كلام الله لا يفسر بالكهانة

لا مرأ أن في نصوص ديتنا ما تفسيره وبيانه رهن الاحداث المتظرة ، ولهذا فجيولوجيو القرن العشرين سيفهمون من قوله تعالى .

« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض » أكثر بما فهمه مفسرو القرآن الكريم القدماء !

ولست انكر ان تفسر الآيات الكونية من القرآن كما تفسر آيات الأحكام . لأننا متعبدون بتلاوة كتاب ربنا وتدبره وفهمه والاحتشاد فيه . وأناهل على ان الأعجاز في القرآن الكريم لا تنتهى ما ظل تكليف الله لعباده فأنبا لكن من يعرض لتفسير بنظريات العلم « سواء أكان مؤمنا به يسعى لتوفيق ما بينه وبين العلم من أمثال جوهري ططاوى وعبد الرزاق نوفل والدكتور جمال الدين المندي ومصطفى محمود أم كان كافرا به يسعى لخلق حوالته عارض بينه وبين العلم » : ان تنس أولا مراد الله فلا يحكم بموافقة او مناقضته حتى نسب له برهان قطعى ان ما فهمه من النص هو مراد فائده . وهذا السرط قد مطلق من يرتاد حصصه ثم لا يعرض عن النال بعد ذلك أن مراد الله انما يفهم بفهم العرب له من لغتهم : بحقيقتها ، وبجازها ، وإيمانها لأنه نزل بلغتهم .

وعلى هذا فلا يحور « باطلاق » الاسهبانة بفسر الصحابة والتابعين ومن تلاهم ممن تخصصوا في اللغة وحمل الأثر .

وادن فهم « مراد الله تعالى » من النص لن نوصل اليه الا بالعوض في اعماق العربية والاسام بدفانها ، والمفطن لامارات السياق ، وما اصطلاح عليه في عرف اسرع والحصصه الناصعه انه لا يتوقف فهم الآيات العلميه من القرآن على وجود دكاته في الطب والسرير والبيات والهندسه والذرة وسى معارف الكون اذا لم يكونوا متمكين في علم العرب واصول الفسر وانما يتوقف الفهم - بعد فساد الملكه - على وجود سيج تحر في لغة العرب وفهم الواقع التاريخي ، وعرف مطان « تفسير المانور » ثم يأتي دور هؤلاء الدكاته في تطبق ما فهموه من نظريات العلم على ما فهمه أنهم التفسير ان على هؤلاء الدكاته ان يسوا دلالة « النظرية العلمية » ولا يحور لهم مطلقا ان تطبقها على دلالة

النص إلا أن يكون قد استنبطها لهم محقق بعلم التصير ، أو كانوا هم من الممكن في
أصول هذا الفن بحيث يكونون مؤهلين للاستنباط وهذا يذهب في عصر بראعي حرمة
التخصص .

د لا بد من القطع على « مراد الله تعالى » قبل مقارنة النص بالنظرية ولا بد أن
نطلب « فهم المراد » من المتخصصين في طلب تأويله

وبعد بفرر هذا أقول « مرشدا لكل مؤمن بالقرآن ، محسنا على كل كافر به » لا بد
- من ناحية المحجة والبرهان - من تطبيق هذه القواعد عند عرض النظرية على دلالة
النص ؛

١ - مراعاة أن مرسل القرآن هو « خالق الحقيقة » وأن رجال العلم يحاولون « اكتشاف
الحقيقة » وبرهانهم على ذلك كل التراحم الدالة على وجود الله وعلى صحة السوء
وثبوتها .

وعلى هذا المبدأ فما كان قطعي الدلالة من القرآن على مراد الله فهو - في صحته -
قطعي نهائي مطلق لأن حرمان الله عن حقيقة خلقها هو لا بد إلا أن يكون كذلك ؛ ودون
هذه الضرورة - ولا بد ، وبمعنى - أن معارضة من يكسف الحقيقة بغير نهائيه ولا
مطلقة ؛

وهذا محرب ، فأكثر نظريات العلم كانت حقا مطلقة ، ثم تقدم العلم خطوات فكانت
باطلا مطلقة ؛

وهذا طبع في معرفه سره سره إلى الكمال ولن سلعه ، ويعرف اليوم ما كانت بحقه
بالأمس ، وهكذا ؛

٢ - مراعاة أن نظريات العلم الحقيقة المطلقة الحارمة التي ظهرت في حيز المحسوس
لا يمكن ادعاء أن تعارض حقيقة النص النهائية المطلقة ، لأن الحق لا يعارض حقا منه ،
ولأن تصور هذه المعارضة يقضي إلى تجهيل النص أو كذبه ، وهما خطأ يقضي بسره عنهما
خالق الحقيقة وموحدتها لراحم مساهم في باب « الأسماء والصفات » من كتب العقائد وفي
مثل هذه الضرورة ويعني ولا بد أن دلالة النص تطبق في حقيقة لا يعارض حقيقة
العلم النهائية المطلقة ؛

٣ - مراعاة النصوص بحقيقة الدلالة - بحكم لغة العرب - لا تعتبر تفسير لأنتم لها
نهائية ولا مطلقة وإذا فلم نخرج منها ، فإذا استحدث حقيقة علمية يجمع عليها وكانت

تساو لها احدى دلالات النص فتصبح مرحلة لتلك الدلالة .

وكل ما تعددت دلالاته من النصوص ، وتضاربت الأفهام في استكناه المراد منها وعذب بعضها على بعض في عصر او مصر . فلا مؤاخذة فيها الا على أفهامها !

والدى بلونه منصوص ديني ان العلم الحديث سيفهم من النص ما اختلف السلف في فهمه لمفهوم الحجج من النص على من لم يدرك الرسول ﷺ ويشاهد معجزاته الكونية ! ويهدد الحقائق الباصعة سأتناول كتب « مصطفى محمود » . « محاولة لفهم عصرى للفران » الذى أثار ضجة كبرى في الأوساط الإسلامية مبتدئا بـ « قصة الخلق » (ص ٤١ - ٦٤) حيث قرر نظرية دارون واستدل لها على هذا النحو .

ركب « دارون » الباحرة في رحلة حول العالم يجمع العينات من البحر والبر ، ومن تحت الماء ومن فوقه ، فتجلت له هذه الملاحظات :

١ - ان الحياة تلون وتكيف مع السنة فسحالى الكهوف لا وظيفه عندها للنصر ولا للألوان . لأنها تعنى في الظلام سما سحالى لرارى حاده للنصر وملونه وهكذا ! (ص ٤٢ امثله اخرى) ، ادن لعل اصل الحيوانات واحد ، ثم تباينت تتاين الظروف ولأرصاات طووب لنفسها ارحلا . والمحريات تحولت ارحلها الى رعاف ، والمحويات تحولت اطرافها الى اجنحة (ص ٤٢) .

٢ - كشف علم التسريح عن تساه في سنة الحيوانات . فالعبان بلا ارحل ، ولكن است علم التسريح ان له ارحلا صامره مخفيه في هيكله العظمى وعدد اصابع اليد والقدم فسا خمس وى لفران خمس وى السحالى وى الفرود خمس حتى الوطاويط لها خمس اصابع ضامرة (ص ٤٣) .

٣ - بين علم التسريح ان في الهيكل العظمى للأسان خمس فقرات الدبل الى في الفرود (ص ٤٤) .

٤ - فقرات الرقه في الأسان عددها سبع ، وى الررافه برعم طول رقيتها اصا سبع وى المنفذ سبع (ص ٤٤) .

٥ - بين علم التسريح ان الحين يمر في رحم امه وهو يتخلق على مراحل في مرحلة يكون سه يسمكه ويكون له حاششم وى مرحلة اخرى سمو له دبل ثم يصغر ، وى مرحلة ناله تعطى بالنسر غاما كالفرد ثم يبدأ النسر بحسر عن جسمه تاركا مساحه

«...» في الراس بعد فصيح الحين القصة وكشف لنا اصلنا الذي اتحدنا منه !! (ص

(٤٤)

٦ . علم السريح ان عضلات أدينا البشريه كانت محرك أدن احداتنا

الحمر !!! ولكنها تلفت وضمرت (ص ٤٤) .

٧ . سبب الحفريات عن جماجم بشرية ذات شكل هردى في الترسفال ويكن وحاوه

٨ . ادرنال في كهوف غربيها على بقايا حسب متعجم في موافد تدل على ان اصحاب هذه

جماجم قد اكسفوا النار واستخدموها منذ ملايين السنين (ص ٤٥) . أهـ

هذا يحمل ما اقضيه من نظريه « دارون » ولقد مع الناس الحديث عنها فلم

يسعرو سماعها . وسدر بها علماء اوروبيون كيرون . ونسبا بحس حظورة في الأمر د

كاتب مجرد رأي لعالم اوروبى ملحد ولكن ما يحتاج الى غربه ونفاس علمى هادف هو

مذهب الاستاد مصطفى محمود في صعط دلالة البصوص على هذه النظرية وحملها على غير

مراد الله منها . او على ما لم يقطع الرهان بأن الشارح فاصد له . ولم ينكر الأستاذ

مصطفى من جوهر النظرية الا ححد دارون للبد الإلهي . والبك سيافد للبصوص ووجه

استنباطه منها :

١ - « واد قال ربك للملائكة إني خالق سرا من صلصال من حمأ مسون » .

« المحر ٢٨ » .. « ولقد خضناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا

ابليس لم يكن من الساجدين » « الأعراف / ١١ » .

فان « ن خلق الأنسار ثم على مراحل زمسه خلقناكم ثم صورناكم . ثم

قلنا .. لي والرمن بالمعنى الإلهي طويل جدا » وان يوما عند ربك كآلف منه مما

يعدون » . ان آدم جاء عبر مراحل من التخلق والتصوير والنسوة استعرفت ملايين

السنين برماسا وأناما برمن الله الأبدى « وقد خلقكم أطوارا » ومعناها انه كان هناك قبل

آدم صور وصوف من الخلائق جاء هو دروه لها . وشول الثران عن الله عبر وحل « انه هو

« لدى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى » . اى انه هدى مسره اسطور حتى بلغت دروبها

في آدم . ا . هـ (ص ٥١ - ٥٣) .

٢ - « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحه الا أمم أمالككم »

« الأنعام / ٣٨ » . قال هذا ربط الثران بين جميع المخلوقات في وسعها عائلته واحده

أنها كلها أمم أمثالنا (ص ٥٣) .

٣ - « ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين » .. نفل عن محمود طه في كتاب له بعنوان رسالة الصلاة قوله انه الاستاق من الطين درجه درجه وخطوه خطوه من الأميا الى الأسفنج الى الحيوانات الرخوية الى الحيوانات العشرية الى الفقريات الى الأسماك الى الرواحف الى الطيور الى الثدييات الى أعلى رتبة ادمية بفصل الله وهديه . وارشاده (ص ٥٣) .

٤ - « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين » . التين ٤ -
٥ قال « أى الى طين المسفحات هذه ابرة الى مجرد حرومة في طين الأرض الى نقطة بدء اولى من الصفر » وكان على آدم أن يخرج من هذا التمه المادى في انشاق متدرج عبر خمسة الاف مليون سنة كما يقول لنا علوم السولوجيا ، وعمر مراحل واطوار بدأت بالحبية الأولى والأميا صعودا الى الأسفنج والرخويات والسرديات .. الخ في رحلة فاسيه وعمر صراعات دامية مع سنوات متعددة تكافح فيها الحياة الولدء بالمحلب والنبات (ص ٥٧) .

قال ابو عبد الرحمن لو اردت التكب لقلت كما قال الاسياد العالم مدد يا دكتور !! ولكن حدثنى هنا في ثلاثة مقامات :

المقام الأول : تحرير مراد الله تعالى من هذه النصوص .

والمقام الثانى : استيفاء ادلة هذه النظرية واشتراطاتها .

والمقام الثالث : مناقشتها .

ومثل هذا كله اسير الى ن هذه النظرية - على افتراض ان دارون لم يعلن طبيعتها - لسبب من المطريات التى يحرم بها لعلم لان قطعات العلم اليوم فى المحربات . وكل نظريات « بدء الخلق » قد قامت الحس والمساهمة ، وابلغ برهان عقلى هو به تعالى « ما أسهدهم خلق السموات والأرض ولا خلق انفسهم » وصدق الله العظيم

والآن تعرض لمناقشته بعض نكهات الدكتور مصطفى محمود

قال الدكتور مصطفى (إن خلق الانسان تم على مراحل رسمه ، خلصاكم ثم صوراكم ثم قلنا . إلخ) والزمن بالمعنى الإلهي طويل جدا ، (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) إن آدم حاء عمر مراحل من الخلق والتصوير والسوية استعرفت ملايين السنين برمانا ، وأياما بزمن الله الأبدى (وقد خلصكم أطورا) ، ومعناها (أنه كان

هـ. ١٠. قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء ذروة لها ، ويقول القرآن عن الله أنه هو
(الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) - أي أنه هدى مسيره التطور حتى بلغت دروتها
في آدم .. أهـ . (ص ٥٢ - ٥٣) .

قال أبو عبد الرحمن :

معنى قوله تعالى : (ولقد خلقناكم ... إلخ) ولقد خلقنا أصلكم الذي سلككم وكنتم
من أسائه ، فخلقنا له خلق لكم ونصويرنا له تصوير لكم ، ومعنى الخلق والتصوير - (أن
الله خلق أبانا طيبا غير مصور ثم صوره ، والدليل على أن المخلوق والمصور آدم وأن
الخطاب لذريته أمور :

أولها . قوله تعالى - (ثم قلنا للملائكة اسجدوا .) فهذا العطف حدد المقصود
وبأسها . م ذكره ابن جرير من اعتناء العرب خطاب الرجل بالأفعال تصيفها إليه والمعنى
في ذلك سلفه - (تفسير ابن جرير ج ٨ ، ص ١٢٧)

هل العاصي عبد الجبار بن أحمد « المراد خلقنا من هو أصلكم فذكر ولاده من حيث
نصرعوا عنه ، فالمراد خلق آدم كقوله تعالى لأهل الكتاب (وإد فرقتنا بكم البحر
فأحييناكم .) والمراد أباؤهم الذين أولادهم لم يحصلوا على هذا الوصف .. أهـ .
(تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٤٥) .

وقبل في تأويل هذه الآية ، ولقد خلقناكم في طهر آدم ثم صورناكم حين أوجدنا عليكم
الميثاق ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأسم في ظهره ، لأن الله قال في آية أخرى (وإد
أحد ربك من بني آدم من ظهورهم ذريهم) وأيد هذا التأويل الفرطى ح ٧
ص ١٦٩) بآية . (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفه في قررمكين
ثم خلقنا النطفة ...) الآية .

واختار الفرطى - أن النطفه من كل الأناسي من طين

قال أبو عبد الرحمن - (لمظه الإنسان) للجس ، فيشمل آدم وعمره من ذريته - فلما
قال تعالى - « من سلالة من طين » تعين من هذا الجنس شخص آدم ولما قال سبحانه
(ثم جعلناه نطفه) تعين من هذا الجنس ذرية آدم ، هذا هو التأويل الظاهري الذي
لا يكلف فيه ، وأحسار أن كل نطفه من طين تأويل يخالف للجنس ، وليس عليه نص
قاطع ، والتأويل الظاهري لآية (هو الذي خلقكم من طين) أن المراد آدم وذريته ، لأن
آدم استل من الطين ، ولأن ذريته سئل من خلق من الطين . (في الرازي ح ١٤

ص ٣٠) والحمل (ج ٢ ص ١٢٤ - ١٢٥) غير هذين الوجهين أوجه ضعيفة .
ودليل على أنه حلقة أولاً طيباً غير مصور قوله تعالى : (خلق الإنسان من طين) وقد
قال لها (ولقد خلقناكم ..) فهذا خلق من طين ، ثم قال : ثم صورناكم وثم تفقد
التراخي ، فدل على أن التصوير مرحلة ثانية .

قال سيد قطب ، رحمه الله : وقد يكون مربين في السأة لا مرحلين ، فلا تكون ثم
لترتيب الرمي ولكنها لترقي المعوى ، أي الترفي في الربة ، وليس براخيا في الزمن ،
لأن مجموع النصوص المراه في خلق آدم ترجح أن إعطاء آدم حصانص الإنسانية
ووظائفه المستقلة كان مصاحبا لخلق (في ظلال القرآن ج ٨ ، م ٣ ، ص ١٣٦ -
١٣٧) .

وتأويل قوله تعالى : (وإد قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ
مسنون) أن الله سواه من طين من حمأ مسنون - أي متغير - حتى إذا صار ذلك الطين
صلصالا - أي يصل إذا ضرب - كالخار يفح فيه الروح .

وتأويل قوله تعالى (وقد خلقكم أطوارا) ما ورد في سورة المؤمنون (ولقد خلقنا
الإنسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقها
العلقة مضغه فخلقها المصغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله
أحسن الخالقين) .

وإد قد يفسر تأويل الآيات فأحب أن أبن أسقاط التي يحتاج إلى مدح في عبارة
مصطفى محمود الأبهة الذكر وهي كما يلي :

(١) - أن آدم جاء عبر مرحل من التحلق بالصور والسوية استغرق ملايين
السنين بزماننا وإيانا بزمن الله الأبدى .

(٢) - أن قبل آدم صوراً وصنوا من الخلاق جاء هو ذروة لها .

(٣) - أن الله هدى مسرة التطور حتى تلف دروتها في آدم

أ - مراحل خلق آدم : أما أن آدم جاء عبر مراحل من التحلق بنص الآية فصحيح -
بن صرح أن ثم هنا لترتيب الرمي - وهذه هي المراحل ، طين غير مصور ، طين مصور ،
نفخ الروح .

وأما أن هذا التحلق استغرق ملايين السنين فمن باب الإحبار عن حادثه لم يشهدا
فلا يحال لتصديقها إلا بطريق واحد من طرق المعرفة هو (الخبر) أي النص الصحيح

من السنة أو الصريح من القرآن وليس فيما استشهد به مصطفى محمود ما يدل على أن الله خلق آدم في يوم تساوى ألف سنة مما بعد خلقه . واستشهاده بآية (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) الحج - ٤٧ وبأنه (يعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة . المعارج - ٤) مردود بوجه .
 أوطا : أن الآيتين ليستا نصا في خلق آدم .

نائبها أن لتقدير فمهما تقدير اعتناري بدليل السياق قال تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده - وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) . أي إن الله لا يعجل لهم بالعذاب ، وهو مع هذا لن يخلف وعده . وليس إيمانهم ألف سنة - مثلا - حلف لوعده . لأن ألف سنة عند خلقه كيوم واحد عند الله . ولهذا قال (وكأي من هربة أمليق لها) وقد يكون الطول في يوم الصائم بمعنى أن هذه العذاب يوم الصائم يعدل في طوله ألف سنة .

وبسببها على فرض أن كل يوم من أيام السنة التي خلق الله فيها السموات والأرض تساوى كل يوم منها ألف سنة - وعلى هذا نص الإمام أحمد في الرد على الجهمية - فلا معنى هذا أن الله خلق آدم في يوم كامل مقداره ألف سنة . وإنما سياق الآية هكذا ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا ، فاس في الآية أن هذا المخلوق والصورة والسورة ، كان في يوم مقداره ألف سنة ؟ وهل يصح اتحدده ساعة أو عام بدون النص في مثل هذه الأمور السمعية ؟

ب - رباط آدم بالمخلوق قبله ليس في قوله تعالى (وقد خلقكم أطوارا) دليل على أنه كانت قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو دروه لها ، لأن المراد في الآية درجة آدم لا آدم نفسه . وهذا هو السياق (ما لكم لا ترجون لله وقارا ، وقد خلقكم أطوارا) وآدم عليه السلام بمن يعظم الله حق عظمته .

وقد بين الله أطوار درته بظنه فصحة إلخ كما في سورة المؤمنون وليس في أنه (هل نبي على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) دليل على صنوف من المخلوق قبل آدم ، نصا وعدم كون آدم شيئا مذكورا في ذلك الحين لا ينفي وجود غيره على الأرض من الخلائق والآلهة إنما نص الأول ولم يصب الثاني

وعلى فرض صحة وجود خلائق عاقله على الأرض قبل آدم فدليله من غير هذين النصين .

ومن ناحية ثانية فعلى فرض وجود خلائق قبل آدم لا يعنى الارتباط بسببها وبين خلق آدم إذ لا نص فى ذلك وإنما النص على أن آدم خلق من طين . هذا هو النص العظمى للدلالة والثبوت .

ومعاذ الله أن يعارضه نص شرعى فى هويته . ومعاذ الله أن يلتصق له مصرفا ولا شيء يعاومه . وعلى فرض أن قبل آدم خلائق فلا يجوز أن يقول : (جاء آدم ذروه لها فى الاكمال الخلقى بالنسبة لخلق آدم ، أو الاكمال الخلقى بالنسبة لعمارة الكون) إلا بعد صحة هذه الأمور :

أولا . انص المحصل للبين أو الظن الراجح على أن هناك خلقا قبل آدم على وجه الأرض وإنما استنسا النص من طرق المعرفة لأنه الطريق للحريسات التى كانت الحس .

ثانيا . انص المحصل للبين أو الظن الراجح عن كنهه ذلك الخلق ومدى اكتماله . لأن معرفة أن آدم كان ذروه لا يحصل إلا بعمارة . فكيف بمارر معلوم مجهول ؟

ثالثا . عدم وجود هاتين المعرفتين ولكن لابد من وجود خبر صحيح عن الله سبحانه أو عن رسوله ﷺ . نص على أن آدم كان ذروه لخلق كان قبله . وإن لم يعرف كنهه الخلق سابق . وإذ لم يصح شيء من ذلك فالقول بأن آدم ذروه الخلق فيه نقول لله وعترته عليه .

ج - مسيرة التطور :

قوله الله تعالى (الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) حق لا ريب فيه مسلم أما قول مصطفى محمود ص ٥٣ . (أى أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت دروبها فى آدم) فمستبعد غير محتمل ، لأن عدم النص على أن آدم خلق من طين وعلى هذا يقول (إن الله هدى مسيرة التطور من الغلى حتى بلغت دروبها فى آدم)

وبما يحار فانه (الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) لا يفيد شيئا من أصل الخلق ففرق بين الكلام عن أصل الشيء فى جوهره وبين أحواله . يعارضه والكلام عن مسيرة الخلق فرع عن أصل الخلق .



سيطرة الإسلام على الحكم

حكى أبو الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفى سنة ٢٨١هـ في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) شهة انتشار الإسلام بالسف ورد عليها ، وحكاها ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) ورد عليها ، وقال أبو العلاء المعري .

وهل أبيحت نساء الروم عن عرض للعرب إلا بأحكام النسوات وهذا تعرف أن هذه الفكرة أسبق من حملة الاستشراق ، ولكنها كانت مسيحية المسب ، ولقد بدت ظاهرة الانهزام في نفوس المعربين في طلال النهضة الحديثة ، ولهذا قال (هيت) المدير السابق لدار الآثار العربية ، (إن فكرة محمد عبده في فصر الحروب الإسلامية على الدفاع فكرة عصرية تمثل تطورا في وجهة نظر المسلمين)^(١)

ولقد انتال المناحت الإسلامية من لدن محمد عبده بفرر أن حروب الرسول كانت دفاعية ، وستكرهوا واقع التاريخ وفواطع الظواهر من النصوص لتبرر هذا الظن ، وادته عدلمان فاصلان لها لإمامه بن سارحي ووجه النظر الإسلامية اليوم وهما . سيد قطب . وأبو الأعلى امودودي ، ففررا خطأ هذا الظن . بد أني رأيت اسدلالا للفر من في عمر محل التراع ، فمن يقول إن لإسلام لم ينسر بالسف عبر محابر من المسائل الداخلة في محل اسراع فهو محطي ، لأنه عمم الحكم السالف على يحمل مختلف أفراد ، ومن قال بل ينسر بالسف عبر محابر من تلك المسائل فهو محطي ، ايضا لأنه عمم الحكم الموح على مختلف الأفراد ، وهذه الأفراد المتعددة تلات مسائل متعارات ، فمسألة (سيطرة الإسلام على الحكم بالسف) هي عبر مسألة (إرغام الناس على الإيمان بالسف) . وهاتان المسألتان عبر مسألة (بواعث سيطرة الإسلام على الحكم) .

والك التفاصيل :

فام مسألة سيطرة الإسلام على الحكم بالسف فأقول : طل رسول الله ﷺ سامع

(١) الفكر الاسلامي والتطور لمحمد فحي عثمان ص ٢٥٠ .

بالحجة عن حقيقة الألوهية حتى لم يوجد من يدفع بيهان ، وحقيقة الألوهية تعني أن الله وحده المدير لهذا الكون المنصرف فيه بربه وبحره وأرضه وسماؤه وسجوده وكواكبه وما درأ فيه وما برأ ، فمن باب أولى من ناحيته العدالة أن حاله هذا الوجود ومديره كونا هو الأحق بتدبيره حكما بالتشريع والتنظيم .

ومن باب أولى - من ناحية الرهان - أن حاله هذا الوجود ومديره كونا هو الأحق بتدبيره أيضا حكما بالتشريع والتنظيم ، لأن حاله الكون أعلم بما يصلحه .

ومن ناحية أخرى فتنمة فاروق (وقته المثل الأعلى) بين الكامل اللامتناهي في علمه ومقدرته وإحاطته وبين مخلوق محدود العمر ومحدود المكان في وسطه من هذه الفسفرة الأرضية مهما امتدت آفاقه في المعرفة فمعرفة السهو والنقص وحب الذات وبوازع الهوى ، فأيهما أولى بالتسريع - حاله الكون المحيط به أم من لا يحلوق دبابا ، ولا يدرا عن نفسه الموت ، ولا يخلص له من حتمات القدر ؟ فاد يدت هذه الحقيقة وبدت حقيقة أخرى لا سكرها التاريخ ، وهي أنه لم يعاصر الإسلام نظام يؤسف عليه ، وإد يد بدا من نصوص دسا أن الرسالة غير السوة فيها الإحباب والحمل على الحق ، وإد كات أمسا خير أمة أخرجت للناس قيادة وريادة - فلاند لكل مسلم من أي جنس ومن أي لغة أن يكون له الموازنة على هذا الدس ، والله قادر على نصر دسه ولو شاء لانتصر منهم ولكنه سبحانه أراد أن يسلووا إدا نصر هذا كله فالحاكمه حتى الله والمسلمون حملها وسوقها ، ففرص ولاند ان سرعوها من الجاهل بنظام سيوفهم وناحر فطره من دمانهم

فما الذي يحملنا على طمس هذه الحقيقة كما طمس اليهود أنه الرحم من نورانيها ؟ أفهان علنا دسا الحق إسقاطا من المعالطات ؟ أم لأن واقعنا السياسي - معسر المسلمين في كل ارض - لا يسمح بكلمه حتى ؟ وأيضا فالحقيقة هي الحقيقة لا تطمسها واقع الناس مهما كات مرارهم - وليس يصحح على الاطلاق ان الرسول ﷺ فتح مكة وقابل الروم وفتح أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - بلاد الروم والفرس دفاعا

إن هذا محور التاريخ واستحقاق يعتون الناس ، إن محمدا ﷺ نبي رسول أوحى الله إليه السرعة وأمر سلبه ، والسلب لا يكون إلا بحمايه حره الدعوة وهذا حاس من جوانب الجهاد

واستطرد على الحكم وسيلة من وسائل الجهاد والرسالة لحره الدعوة حتى لا يحول دورها الحكم الجاهلي ومرة للتسلخ لرى فسطاس الله المستقيم فانها في أرض الله ، ومع

الأمر بالبلغ فلا بد من التطبيق العملي ، وليس بصحيح قط أن الإسلام سيح السكون على باطل أو على حكم جاهلي في الأرض إلا إذا كان المسلمون كنعوا من الأمر ما يطمعون ، أو كان الدين حامد الجذوة في نفوسهم فهان عليهم وهابوا على الله ، وما سرع القتال وهو كره ولا حرم الفرار من الرحف أسد تحريم إلا لتكون أمة يعلمو ولا على عليها ولو كان صحيحا أن الجهاد نحرط سلبي الدعوة فقط لكان المسلمون يعلون الحرية ويعلمون في كل بلد فحوها دعاه ومسررس ويركون حكمها لأهلها ، ولكن الواقع خلاف ذلك ، بل كانت الحرية الدينية لكامله لحكم المسلمين

الحقيقة الناصعة الواضحة كل الوضوح أن أمة الإسلام لا يرى أي حكم جاهلي وهي تعذر على احتسابه ، والجهاد لإحقاق الحق رتب حسب الطاقه أعلاها جهاد باليد ، وأي عيب نزوي وحوها عن مواجها المستشرقين بالحق من دسا ؟

الشبهة : أن المسلمين حكموا البلاد وفتحوها بالسيف .

ونحن نقول متى كان الحمل على الحق مسلمه ؟ ومتى كان الناس كلهم على مستوى فهم الحق وقونه مرتين من الهوى أن لم يكن للحق سيف محمد ؟ إنما عاب الإسلام في إجابته لو كان دعوه لحسن أو لو كان لا يحمل كل مبادئ الخير من عدل ومساواة ونظام ووازع .

المنطق القاطع أن يفذر الناس أن هذا المبدأ حق ، ثم يمدروا مدى الأضرار الناجمة من عدم تطبيقه ، وعلى قدر الضرر يكون مقدار الإيجاب في الحمل على الحق . وبحمد الله أن التاريخ يحفظ لنا من سيره لرسول ﷺ داني بكر وعمر وصدر الإسلام ما يتوح رؤوسنا من عدل ومساواة وحياة حادة .

وبعد فلا عيب على نصوص دسا إلا أنها تأمر بأحسان الحكم الجاهلي وما يقوامه على الحق ، وهي مفخرة بحسبها معنى الفطرة إذا ما اطل عليها الآخرون - علوا واستكبارا - بالمطار الأسود .

ومن يحاجنا بقول له أنها أحق ، أعداله الإسلام ، أم كهانه سق وسطيح . أم حرويت كسرى وقصر ؟

ونقول السف صروره حسمه لعباره الارض وميران الحق والباطل في الدعوة التي شهرته .

الفضل حيث ميزه الله

يرى يحيى بن معاذ : أن المؤمن في دنياه أوسع بطاعة الله من نعم الله في الآخرة .
قال - سامحه الله - (والله إنهم اليوم في فراطى الخدمة أحسن منهم عدا في غلائل النعمة)
أه . وقد أبدى (أبو الوفاء بن عقيل) فقال (وأنا أقول : الخدم أوجبت لهم مدحة الحق . والتعم أوجبت منة الحق .. وبين المدحة والمنة بون :

قال فهم على سبيل المدحة (رجال صدقوا) . (رجال لا يلهيهم) .. رجال (يحبون أن يظهروا) . (يوفون بالنذر ويحافظون يوما) . (سيأثم في وجوههم من أثر السجود) (أن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم رجال مرسوقين)
هذا أبيل وأحل - في مسامح العقلاء المعبرين - من أوصافهم باستنفاء للذات (وما كنه مما تنحرون) (ولحم طير مما يسهون) (وجور عن) . (مكثين فيها على الأرائك) (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) .. (ساكواب وأباريق وكاس من معين) . لأن هذه أوصاف نعمه عليهم . وبك أوصاف خدمتهم له . وأحسن حالتي العبيد حال الخدم وزبي التبتل ، لا الاستناد والتعطل .
لكن تحملت الحنة على الدنيا بعلم اليقين) . أه ..

(أنظر كتاب القصور لأبي الوفاء بن عقيل الحسبي ٥١٨/٢)

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري - رضي الله عنه - . كلام ابن عقيل الحسبي ويحيى بن معاذ المتصوف خارج عن كلام علماء المسلمين كله حمق ورغوة وأهصاب على الله لا يدل عليه سرع ولا نظر وإنما هو مسك الرباء وبطلان هذه البلاغم من وجوه أولها أن سمى العباد بخدام الله سمى عبده وفوطهم (خدام الله بخدم) من كلام النعمان .

وبما هما لو فرضا أن هؤلاء الصوفية يخدمون الله كعبادة الأنبياء - إجلالاً وصوتا - وأنهم حاربوا لده لعباده وسعدوا بها لما حاربهم ن بفضلوا لده العبادة على لده البواب يوم انصامه لأنهم فضلوا ما حاربوا على ما لم يحرموا ولأنهم حكموا للحاضر على لماظر وهذا محرض ونكهي لا يجوز وقد ساء الله أن نعو ما ليس لنا به علم

ومل هذا الحكم لا يجوز إلا بتوفيق من كلام الله أو كلام رسوله ﷺ - وكم حرص الصوفية (حذتهم الله) على إفساد أيدي بالترهاب والتلاعب بالقرآن ولقد حذروا منهم أبو العلاء المعري وهو شر منهم بقوله :

وكم من فقيه خابط في ضلالة وحجته فيها الكتاب المنزل ونالها . أن دوى السموح والأنفة والأياء - في حنايا الدنيا - يفتلون مدحة الخلق على منه الخلق ويقولون - الثناء العاطر في مجلس غابر أفضل من المنة بأبدال .. لأن المال فان والذكر باق . قال أبو عبد الرحمن - فهل نطق هذه الطاهرة على مدحة الله ومسه . ونقول : نحن أسعد بمدحة الله العظيم من منته .

اللهم فاشهد أننا نرا إليك من هذا الحمى . فح الله مدها بحر إلى هذه الرعونة . ورابعها : أن هؤلاء الصوفية المعقلين بسور أو تناسون . أن العابد إذا اهتدى فانما يهتدى بمنة الله وإذا سعد بالعبادة فانما يسعد بمنة الله . ان سعد بمدحة الله فانما يسعد بمنته وإن أدخله الله الجنة فانما يدخلها بمنة الله فهم في مده الله من فرغهم إلى قدمهم .

وحامسها أن في فصلهم لذة العبادة على لده لبواب رياء مطما وكفرا مستترا . ووجه ذلك :

أنهم سمحوا بعبادتهم وهوموا في الالنداد بها وهوموا من نعم رب العالمين يقولوا عبادنا عمل حمار فادا مدحنا نارب على عبادنا فذلك أحل خطرا عدينا من حراك التي عدينا بها . لأن العطاء في الدنيا ونحن منهم - سعدون بالساء ولا ينتظرون العطاء ..

قال أبو عبد الرحمن أف أف سم أف . من هذا الشئ والله يا عباد الله لو أن أحدنا من أهل سعة الرصود سم سمع براء الله على أهل السعة بغير به المحاربت لكاتب سعاده بثناء الله بالمقدار الذي سطر به بواب الله في الاحر . وأعلى درجات النعم لده البطر إلى وجه الله الكريم وقد أمرنا رسول الله في الدعاء . بطلب هذه للده

وسادسها أن الله لم يكف بمدح المؤمنين . ولم يقل لهم مدحي لكم هو بهاء بكم . ولم يقل لهم إن كل نعم سالونه في الجنة فهو أقل من مدحي لكم وإنما جعل ربا الجنة لهم سحبه مدحه لهم ومدح الله لهم إحسان منه وليس واحدا عليه .

وسابعها - وهو عارٍ دقيق - أن مدح الله لهم أشرفه لهم لأنه مدح من الخالق العظيم للمخلوق الضعيف ولكنهم أسعد بالنعم لأن الله حل الشر على السعادة بمة الله . والدليل على الفرق بين السعادة والشرف أن بعض معالي الأمور نفيله على النفوس رغم شرفها لا يحصع لها إلا بريضة . وبعض الشهوات الدنسة تأس بها النفس ، ووجه الشاهد أن السعادة غير الشرف وكفى .

وثامسها أن مدح الله للمؤمنين غير محرد من المنة . فمدح الله للمؤمنين يوم القيامة من كمال النعيم وما مدح الله كافرا يعذب حتى يقال إن مدح الله يهون عليه العذاب . وباسعها . أن الاستنهاة بمة الخالق يوم القيامة فاسا على منة المخلوقين في الدنيا أسع من فاس إبليس الذي فرق بين النار والطين . وأسع من فاس الكفار الدس سوا بين البع والربا . وكذلك حكم ابن عفل الحسلي على استغناء العذاب في الآخرة ولا سد له إلا القياس على دناءة استغناء اللذات في الدنيا .

وعاشرها أن وصف ابن عفل الحسلي لهذه الآخرة وبعثها بالاستناد ولعطل كلام سجع يسعر منه الجنود . وأسع ما فيه أن الله يسوعا للنعم . ثم يقول أبو الوفاء - سبحانه الله - هذا استناد وتعطل .



المعجزة بين هيوم والعقاد

المعجزة حدث يخرج على سنن العوائد ، ويحرق نواويس الكون كاشفاً القمر ،
وحيين الجدد ، والاسراء والمعراج ، ويجمد البحر لعبه موسى حتى إذا لم يبق إلا فرعون
وجنوده أطبق عليهم .

والمعجزة السرعة برادها الرهان على صدق الله فيما أخبر به ، أو صدق لرسول -
ﷺ - فيما أخبر به عن ربه .

ويلزم الحق بالمعجزة بالنسبة لمن عاينوها لأنها دليل حسي ويلزم من لم يعاينها ممن
بلغته بتواتر الخبر الذي يحل العقل كذبه .

واسحرف عن اتحاد مذهب امن بها ، ولكنه نفى حرفها لنواويس الكون ، وأصحاب
هذا المذهب يفسرون طر الأنابيل بالحدري ويصورون الاسراء والمعراج بما يراه النائم .
ومذهب اخر أنكر المعجزة مطلقاً .

ومن أعلام هذا المذهب رفيع فاسق من المعرلة سمي إبراهيم البطام كذب ربه جهاراً
وقال : والله ما أسقى القمر ، وإنما ذلك يوم الصامه . وقد تعامى هذا الرفيع عن سنن الآله
الكرمه الدار على أن الثمر اسقى في الدنيا بدون أى احتمال اخر

ومذهب ثالث قال : سنن إيماناً بالمعجزة أو كفراً بها ، فلو انما بالمعجزة حدلاً - ومن
ثالث السرل في الحوار - لما كان إيماناً بوقوعها بلربما الايمان بما وردت لأجله ، أى أنها
ليست برهانا .

وهذا مذهب احطه في الفلسفه الحديثه (ديفيد هيوم) أحد أئمه الحسابه في نظريه
المعرفه المعاصره . قال (ديفيد هيوم) :

(لو حاول إنسان ما أن يتعنى بأن $5 = 2 + 2$ ما أتعنى حتى لو حرق سنن الكون بسنن
المعجرات ، وفان (إيسى أندريس للمعجزة كأمر غريب ، ولكنها لا تعنى لأن أصدق بأن
 $5 = 2 + 2$ ، بل الحقيقة أن $4 = 2 + 2$) أهـ .

ثم جاء الأساد عباس محمود العقاد فأقر أن كلام الفيلسوف ديفيد هيوم فيه شيء من
الوجاهة ولكن فيه كذلك شيئاً من المغالطة .

ولم يحدد العقاد هذه الوجاهة الواردة في كلام الفيلسوف . أما المعالطة أيضا فلم يحددها ولكنه ناقشها بما موزعه .

كل ما يطلب من النسي إذا ادعى أنه مرسل من عند الله أن يأتي بعمل لا يشك أنت في أنه عمل إلهي يعجز عنه البشر أجمعون .

فإذا قدر على ذلك الفعل فقد ألزمت الحجة وقام لك بما هو حسبه من دليل قاطع لسك والحدال ، ثم يحدد العقاد مفهوم المعجزة فيؤيد بصرب لها الأمثلة .

قال رحمه الله (فيسفي للمعجزة أولا أن تحرق النظام الذي يعهده الناس ، ويسفي ها نيبا أن تمنع كل ريب في حدوث ذلك الخرق بقدره غير قدرة الله

ولا يكفى الاعجاز وحده دليلا على الرسالة الإلهية . لأن الاعجاز قد يكون لغير راعه في الفعل المعجز وقد يكون لعمل من أعمال السر التي لا يد فيها من رحنان واحد على الآخرين) أه .

وقد ضرب لعقاد مثالا للاعجاز الذي قد يكون لغير راعه في الفعل المعجز نصبي يتعجى كتب لك سطرًا من خطه ثم طلب اليك أن تكبه أنت سطر كما كبه هو غير مستعص برسم ولا تصوير فأنت لا محالة عاجز عن محاكاة ذلك الخط أم محاكاة ، وعبرك أنصا عاحرون عن احاة ذلك السحدي السادح الصعر

فماذا ترى في دعوى القسي إذا دعى هو السوء و ما شاء له عقله الصصاسي المخدوع ؟

هذه محاكاة معجز عنها قدر العادرس في كتابه الخطوط لا الحس رانع في الخط المحكى ، ولا لزيادة جهد الصنعة وطاعة التجويد .

ولكن لأن يد لصبي غير سائر الأيدي ومعرفته بالخط غير سائر المعارف فهو يك خطا لا يحكيه أحد ، ويفعل فعلا يعجز عنه الآخرون .

فهل ترى هه الاعجاز بما ينقص به الحجة ويعو له العقول ؟ . أو هل أن مجرد العجز هه دليل على انتصار لقسي العادر وحدلان لمفلس العاحرس ؟

ثم صرب العقاد مثالا لاعجاز قد يكون من أعمال السر لبي لا يد فيها من رحنان وحد على الآخرس بالسعر فالسعر مثلا سلعة يساويه فيها اسعراء ولكنهم لا سلعون دروبها العالة جمعا ولا يرفع إلى ملك الدروة الا واحد فرد سيعطع دونه لمناقصه ومحجم عنه لادعاء .

وهذا الفرد في رأى الانحلز والأوردويين عامة هو وليام شكسبير سيد لناظمين في وصف حالات النفوس وتحليل طنائع الرجال والنساء والملوك والصعاليك والعقلاء والمحنين .

آية لم يؤتها شاعر غيره ولم ينكرها عليه مدعى عظمة أو طامع في شهرة أو مكابر في فضيله .

فهم هاهنا متعمقون لاشد عنهم في الرأي إلا أمثال الدين يشدون على الأسباب والمرسلين . ومع هذا نحن لاسلم لشكسبير السبوة إذا ادعاهما وتحدى الشعراء أن ينظموا مثل بظمه ووصفوا مثل وصفه فعجزوا عن الاحابه وأهروا بالعجز صاغرين .

ثم ختم العقاد هذين الساهدس بقوله (وفصارى القول أن المعجزة السبوية يجب أن نشب لها أمران أنها معجزة من حسن ورحمان . وأنها معجزة من قدرة الله وحده لامن قدرة أحد سواء) أه .

(ساعات بين الكتب والناس ص ب ٢٤ - ٢٧) .

قال أبو عبد الرحمن أما كلام ديفيد هيوم فلس فيه شيء من الوجاهة كما يفصل العقاد ، بل هو كله من باب المغالطة الغبية .

وأما مناقسه العقاد للفيلسوف هيوم فهي دون مستوى تفكيره بكثر ، بل هي مناقسه ساذجة لا تخلو من المغالطة .

قال أبو عبد الرحمن وسأحلل اللبس عن كل ذلك بهذه العناصر التي تكون تصورا واضحا صحيحا مكاملا فالعصر الأول أن ديفيد هيوم فاس مع القارق ، واستدل في غير محل السراع ، لأن $2+2=4$ حقيقة معروفة برهاها بداهتها

، ما لمعجزة الناس فلا نأى إلا لسجعل أخى غير المعروف معروفا .

العنصر الثانى : أن الواقع أمران :

أما مسهود مدركه بحواسنا وحساسنا كالعدد رقم ٤ وهو حاصل $2+2$ ، ومنل هد لا ترد

فيه المعجزة السريعة إطلاقا . لأن هيوم استعمل الدليل في غير محله

فمثلا وجود الرمال دليل على شيء أو أشياء بلارسم . ولكنه ليس دليلا على كل

شيء .

فلو استدل مستدل بأن وجود الرمال يدل على أن $2+2=5$ ، أو أن $2+2=4$ لكان

مغالطا رقعا .

وهكذا نقول عن المعجزة الشرعية إنها دليل على شيء وهذا لا يفي صحة قولنا إن استعمال المعجزة في هذه القضية الحساسة معالطة ، ذلك أن المعجزة ليست دليلاً على كل شيء .

والواقع الآخر : واقع مغيب عن حواسنا ، ولم ترد المعجزة السريعة قط إلا لأجل التصديق بهذا المغيب لأنها تكشف عن الظاهر المغيب بظاهر مشهود يمدله ليحصل الأمان بالمغيب بطريق اللزوم العقلي .

فاشتمنى القمر ظاهر محسوس يدل على واقع مغيب هو الأمان بقدرة الله
العصر الثالث أن المعجزة الشرعية إنما تكون معجزة إذا انقطعت كل الاحتمالات لتفسيرها وتعليلها ولم يتبق إلا احتمال واحد هو تفسيرها بقدرة الله وحده .
ولاحظ أولاً أن الحقيقة المقطعة هي الاحتمال الواحد المعين وهذا البرهان يسمى عند أهل الظاهر بالدليل ، ولاحظ ثانياً أن كل قدرة هي قدرة الله ، وحينما نقول قدرة الله وحده فاعلمنا نسبى القدرة على شيء جعل الله سبحانه وتعالى أسبابه بيد الخلق
هو أن الله الأكمل على يد طيب بأسباب طيبة لما كان هذا إغماراً ، لأن قوانين الطب حسنة يعرفها المختصون وهي أسباب حسنة جعلها الله بيد البشر .
وقد أبرأ رسول الله عيسى بن مريم الأكمل والأبرص وليس له أدنى سبب حسنى وإنما هي قدرة الله .

ولاحظ ثالثاً أنه يراعى في المعجزة ظروفها وحال مدعيها . فمن الممكن أن يحسن الجدع مع ساحر عرف أنه يستخدم أرواحاً أرصد لها قدرة فوق قدرة البشر وقد حن الجدع لرسول الله - ﷺ - بعد أن انقطع بالرهان كل احتمال عن معالطة السحر فلم يتبق إلا تعيين القدرة الإلهية .

وقد يحسن الجدع هذا اليوم بوسيلة علمية وفق قوانين اكتشافها السر فلا يفي هذا أن حنين الجدع لرسول الله - ﷺ - معجزة شرعية ، لأنه ثبت بالبراهين من أمية رسول الله وباريح حياته أنه لم يكتشف أى قانون علمى أو حصى بدراسه أو إجراء بحارب ، وإنما كان يأتى بحقائق جاهزة ليس فيها أدنى جهد بشرى .

العنصر الرابع : أن المعجزة الشرعية تأتى لغرضين :

أحدهما إثبات دعوى كاختر الرسول - ﷺ - بعد فريسة وبأوصاف المسحود الأقصى وهو لم يرحل قط لاثبات أنه أسرى به .

وبأيها نفى دعوى كعدي من رعم أن القرآن كلام شر أن يأتي بمثله . ویراد
بنفی هذه الدعوى إثبات غيرها .

فإن عجز السر عن الإنیان عمل القرآن مهيا محصوا فی البلاعه والدعه والمعلوم ومهيا
استخدموا المحلوقات الأخرى كالحی وقد نطقت دعوى أن القرآن كلام شر وصحت
دعوى أن القرآن ليس بكلام بشر . وشرط صحة هذا النوع من المعجزة أن يستحيل وجود
الأمودج .

فلو جاء شخص واحد من البشر بمثل هذا القرآن لظل السحدي يد ليس من الشرط
أن تأتي كل فرد من البشر بمثل هذا القرآن .. وعلى ضوء هذا سافس الساهد الأول الذي
أورده العناد عن قصة العصى . فإنا أقول مع العناد إن محدي الصبي ليس حجه على
سوته ولكن من وجهة نظر غير التي ذكرها العناد .

ثم إني أختلف مع العناد في سببه هذا لتحدي إعمار لعدة أمور
أولها أن الكتاب لكبار الدين يحدهم الصبي بمحاكاة حطهم لا يحاو حالهم من أمرس
فاما أن يكونوا قادرين على المحاكاة وهو اليا موس والعاده لمحاكاة حط أي صبي ولكمهم
فقدوا فدرهم عن محاكاة حط هذا الصبي مد اعلى الصبي يحدهم كما عجز اليهود عن
محاكاة حط وهو قادرين على ذلك . مد باهلهم رسول الله - ﷺ - فهذا هو الاعمار
الحادي ليا موس السر .

وليست قصة هذا الصبي من هذا الباب .

وإما أن يكونوا غير قادرين على محاكاة حط أي صبي وهو ليا موس وعاده فيكونون
عاجزين عن محاكاة حط ذلك الصبي وهو اليا موس والعاده لا الحصيصة سمر بها ذلك
الصبي .

وثانها : أن المعجزة لا تقل الانعكاس في الدعوى .

فاسفان الأمر معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ولكن لو قدر المسركون على سق
دعوى بطل الاعمار وهكذا الصبي من الممكن أن يحدها بمحاكاة حط صبي آخر
أو محاكاة حط كبير متخصص فتكون معجزته دعوى بدعوى .

وثانها أن دعوى الصبي لا تربط بدعوى السوء لأنه كب سطر يعلمه وتهجاه . فهو
باب من العلم اكسابي .

وإنما الاعجاز أن تأتي بعلم نبت بالبراهين أنه لم يكتسبه وإنما أُلهم عليه وهذا يصدق على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي أتى بحقائق ماضية ومستأفة وهو لم يقرأ في كتاب ولا يحسن الخط ولا تلعذ في جامعة أو على يد صاحب علم ، ولم يتجاوز بيئته الأمية مدى الحياة

والعنصر الخامس أن اسهاد العقاد بالشعر ويشككسر من أسحق لسواهد في هذا الباب لأن ملكة الشعر في ذاتها عادة في البشر وليست حرفا للعادة ، ولأن تفوق الشاعر وفردته عادة في الأعصار والأمصار ، ليس حرفا للعادة ، ولأن تفرد الشخص من الشعر بخصصة خلقيه أو خلقه أمر معاد أيضا وليس تفرد شككسر بساخرته ناسد بداهة من تفرد أي شخص بخصمته ، ولأن تفرد الشاعر أمر بعلل ومبرر ناسفاه ولموهبة من عقل وحس .. أما المعجزة فلا يفسر بعير هدره الله ، لأن بواعثها وأسبابها لم تكن حسية مشهودة أو عادة مألوقة ، ولأن الاجماع على تفرد وتفوق شككسر إجماع نسبي هابل للنقص . ولأن الأحكام في الشعر أحكام حمالة غير مطلقة والمعجزة حصنة عقلية حية مطلقة . ولأنه لا ارتباط بين دعوى شككسر النبوة - وهي دعوى افترضها العقاد - وبين دعوى تفوقه ، في الشعر لسبب واحد هو أنه واحد شعراء كبرون حصلت لهم موهبة الشعر دون دعوى النبوة .

أما ما أسي به السبي الأمي - **بَيِّنَات** - فلا يفسر له بغير صحة دعوى النبوة

العنصر السادس لم يفسر العقاد رجحان كفه شككسر في الشعر إعجازا

ثم اسرط لصحة المعجزة أن يكون راجحة ، وهذا ما قص سبع بلارب ، ولقد حسب العقاد أنه تخلص من هذا التناقض بقوله :

« ونحن لا نصل أن يكون معجزة إلهية حارفة للنواميس ، لأن الناس عاقلون عن محاربه فيها ولأنه هو الفرد الذي انتهى له الرجحان على الشعراء كافة في اسر وواعرب ، إذ لو لم ينهي له هو ذلك لرجحان لانهي لسوءه ، ثم لا يكون ذلك السوي إلا دما من الآدميين وإسأنا فانيا » .

فالعقاد بقي صفة الرجحان لمعجزة شككسر لأن هذا التفوق لو لم يحصل لشككسر لحصل لعبره ، ثم لا يعدو كونه إنسانا .

قال محمد بن عمر : والذى نفس أبى عبدالرحمن بن عوف بنده ما هذا الكلام مما يلقى بمفكر بوصف بأنه عارذ الفكر .

ومأسهل بنصر هذه الدعوى على الملحد فيقول « ونحن لا نقبل أن تكون معجزة محمد بن عبدالله - ﷺ - معجزة إلهية حارقة للساميس ، لأن الناس » إلح كلام العقاد الذى قاله في رد دعوى شيكسبير المفترضة .

قال أبو عبدالرحمن : لا معنى لاشتراط الرجحان والتفوق في تعريف المعجزة ، فأى رجحان لحين لحدع مع رسول الله - ﷺ - وحبه مع غيره نظريه علميه أو سحرية ؟ إنما السر ، لو حيد حرق الماموس المعتاد للسر بقدرة الله وحده ، أما لا عجار بالسحر أو العلم فأمر غير خارج عن الناموس والعادة .

ولرسول - ﷺ - ليس ساحرا وليس عنده وسائل علميه حسنة فلا يفسر لأعجازه إلا بقدرة الله .

والعصر السابع أن دعوى السوء لا تنجح إلا بمعجزة واحدة أو معجرتين لأن الأمر لو اقتصر على ذلك لكان مجالا للمغالطة والدعوى .

ولكفار ردوا بعض المعجزات بدعوى السحر ولكن المعجزات توارث عليها بما لا عدد عنه السحر لأن الساطين الذين يلقون السحر بقوى قدرتهم قدره الشر ، ولكن أين قدرتهم عن قدرة الله ؟ .

والكفار ردوا بعض المعجزات بأنها نقل من الأساطير ولكن المعجزات توارث عليها بما لم يف به الأساطير ، وما هو صدق وحق ليس في الأساطير مثله وهكذا فكل معجزة عمدها قرينه ، ولكن البرهان الأكر القاطع مركب من جميع المعجزات ، وأرجحان قد يوجد في أحد المعجزات كقصص العزرا ، كرسى على كلام السر ، ولكن الرجحان ليس مطردا ، فليس حسن حدع أرجح من حسن حدع ، ولا مباهلة أرجح من مباهلة .

واد الرجحان ليس مطردا فلا يصح عند مفهوم المعجزة به والله المستعان .



ضحى رويداً أيتها الكافرة

فرحت - « أبعاد المعرى » للكاسية نربا منحنى ، وفلت هذا نفس حديد من ثبات
حواء لا بد أن يكون فيه عواطف فكرية تخنو على سبخ المعرة لأسى أحسن الظن في
عواطف هذا المحسن - لأنه حسن نظماً قبل النظام وبعد الانشاز ، فربيت أن هذا المحسن
الضعف يقع في حباله الغرور والتغريب معا .

ثم فصول نثره سكل نصف الكتاب والنصف الآخر مختارات من أبي العلاء .
كل فصل نعتون له على أنه موسيقى وهو شر ردىء جدا لا أرفيه لعقل أو جمال .
أوردت أبحاثنا لأسى العلاء في الطعن على أساء الله ورسله - عليهم أفضل الصلاة
والسلام - ثم علف بعلمها اللغ بقل ما موخره ان الأساء سب شعائنا ، وأن زمانهم
ولى ، وأنهم عاحرون عن الوعظ الآن ، وأنهم غير صادقين ، وأن كل عمل بى
لا إله إلا الله عدد حلقه ومداد كلمه بحاء كل كلمه كفره كهانه الكلمات .
لنعلم مرأ أن أبا العلاء نرا من هذه الهفوات في آخر مؤلف كتبه وهو « ضوء
السمط » .

فاذا كان أعمى المعرة إمامها فالعبرة بالخواتيم .

ولنعلم ثانيا : ان أبا العلاء المعرى :

ذو عقريه لا تجحد ،

وشهرة لا تستر .

اكتسب عبقريته من دكانه وحفظه ورياضته .

واكتسب شهرته من عقريته وشبهه وشذوذه .

وسهرته - في الأغلب - من سبه محرده عما عن الرهان في نقد الأساء والأديان

ورغم انها محرده من الرهان إلا أنها سهره . لأنها أول نعه برن علما في سرفها

المسلم ، وكل مستحدث مسعذب ، وإلا فان هذه السبه بقوى عليها الأبطال ،

والمعكر الحمر - لا سيما في هذا العصر المتف - بحب ألا يفرح بالدعوى المحرده ،

وإنما العبرة بالبراهين .

ويا ليت هذه التربة المبلغة نصرت دعاوى أبى العلاء بالأدلة لتكون حرة صادقة في
إلحادها .

ولتعلم هذه التربة ثالثا أن أقرب مرجع في التاريخ يشهد لنا بأن أعم الأرض - نام
العصر - عاشت في أحلك وضع مبيء حتى جاءت هداية الأنبياء
ولتعلم رابعا أن في القرن العشرين جاهليات أسوأ من الجاهليات السالفة ولن يهديها
إلا الوحي .

ولتعلم خامسا أن لصدى النبوة وسوبها براهن حسنة وعقيدة . والبرهان لا ترد
بالدعوى .

ولتعلم أخيرا أن العصر لحدث أدى عظمه فكره حواره في معاصر الأنساء
الثلاثة :

العقل - الأخلاق - الجمال .

فسيطر برنا - إن كانت أهلا لذلك - إلى موقع تعلقات الانبياء من هذه العنصر الثلاث .
أنت يا ثريا الملحن كعرت تعليدا .
وأما ادعوك إلى الإيمان نظرا واستدلالا ،
فبوا لك ادس روح لا طمس وفابوا لك - بعد هذا الكفر الذي بهوت به -
إنك أقرب إلى الله .

وفابوا لك بعد فصل الدس عن الدولة لم لا يرل الرواج ولارت والأخلاق سد
الدين ؟ ونحن أثناء القرن العشرين لماذا لا نحكم العقل ؟

ولعد فبك أن الذي خلق القرن العشرين هو لدى خلق الكون من العرون
وفبك أن الذي أنزل الدس وحكم به هو الذي خلق هذه الاحبال .
وفبك أن الذي أنزل البرع هو الذي خلق العقل والعلم والخصارات
وفبك أن العقل سدع ومخرج في المحدود المتعد بحس السر وأعيارهم وأنه في
اللامحدود لا يخلق ولا سدع ولكن بهم وسرم وسمضى هداية حلق لعقول .
ودين الله ليس طمسا ولا روحا ،

ولكنه طمس وروح

طمس ليلو الله إيماننا .

وروح لنتفع به .

ولولا الطغى ما وجدت الروح .
ووجود الروح شاهد على الطغى .
أنت يا ثريا مدحى عضلة من عسل الفكر البشرى لا تحل بالعواطف والأشياء
والدعوى .
أنت في عصر يحترم الفكر .. ولا فكر إلا يبرهان .

* * *

فلسفة المساواة

المساواة واللافروق قد قلنا :

إياها من أنواق الدعائه . وعاده الدعائه أن تشوبها المعالطة . والمساواة حمار لم سهض
بقامة « ليس » التي يرغم أنها مديده ولهذا يقول ليس كل مساواة حمرة وليست كل
مساواة منطمة ومعقوله . بل قد تكون المساواة سرا وحيفا .

ولجلاء هذه الحقيقة أقول :

إن المساواة تتعلق بناحتين :

أولاهما المساواة في المواهب والخصائص والمول والاستعدادات . ويطلب نحس هذه
الغاية من جانب المخلوق :

إما عنت وإما دخل لأن الله لم يسو بين الخلق فجعل منهم الأئمة وجعل منهم
الأنوك وجعل منهم العمالق . وجعل منهم الكسح
وخالق الخلق أعلم بالحكمة من وراء ذلك .

وأحراهما المساواة في سائر المواهب والخصائص الكوسه . والمساواة سم هي الخيف
والظلم فمس الخيف أن يسوى بين الموهوب وبين الذى يعمل الثلثين فى الأحر أو الحر .
أو العدير . وإما يسوى بين من ساءت أعمالهم وصحابهم فهذا هو المنطق العادل وهو
قسطناس الله المستقيم فينا بمطوق سورة الزلزلة .



لا وزن للحرية

لا أعنى بهذه السى لا وزن لها « حرية الوطن » من نير الاستعمار ، فهذه لا يقوها إلا سافر العمالة أو المسكر لأمتة ووطنه ودينه الذى نأى أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل ، ولا يرضى لأهله إلا أن يكونوا مظارة على نظام الأرض يزنون بالمسطاس المستقيم .

وإما أعنى ما صاحب هذه النهضة الحديثة في محيطا العربى من اللعط الكثر بالحرية ومن شعودة لأبالسة بها على المقنوعين عمولهم أو الدين حظهم من النظر والعلم فليس ، وكانت أقصى أمانى أهل هذه النهضة ومرححه لا يحاهاهم في وزن الأعمال ولا أدري لماذا يعطى الناس الحرية كل هذه الاعتثار ؟ فمن كان دس فهل وجد في نصوص دسه هذا الاعتبار للحرية من حيث أنها حرية فحسب ومن كان « عقليا » من أهل النظر ولا استدلال فهل وجد في صحيح النظر وبدائه العقل وموحاهه شيئا من هذا ؟ وهل بعد وجود في الواقع للحرية ؟ .

وهل هي جائزه أو مطلوبة على الإطلاق ؟ وما قبل منها من غير إطلاق ؟ فهل هو لديها أى لكونها حرية أم لا اعتبار آخر ؟ وإذا لم يكن إلا ما سربا منه من هذه الاسفهات فمادام يولع الوفوفون بما لا يدل عليه أماره من علم أو نظر ؟ ولماذا لا يكمن الطاقات بقصولة في فلسفة الحرية وإحاطتها بهاله من الهرج ؟ ولماذا يوحد لها مما كسوت في سوى لسماسره أو قل الأبالسة المشعورين ؟ إن لهم دعاه على مجمع لسل ومفترقاتها ، وأولئك الدعاه من سى حلدنا ولكنهم عنه على كفاحنا

لا وزن للحرية لداتها

قال أبو عبد الرحمن والحرية على ما يرى غالب للحرر والسر . حكمها حكم مصمونها ، وإد ذلك كذلك فقد صح نفسا أن الحرية حر ناره وسر ناره . فن دعا انداعون إلى الحرية في امر من الأمور بحه النظر إلى ذلك الأمر لا إلى لفظة « حرية » . يد لحرر من السر حرر واستحرر من الخمر سر ولم يرد اعتبار غالب الحرية مجردا عن النظرى ما فيه لا في قران ولا في سه ولا في إجماع أهل دس أو نظر ولا في قياس صحيح ولا في رأى سديد

ويقول ولو أعطى الناس بدعوى الحرية مغاليتها ، اللغظي لكان لكل إنسان حرية في أن يكون وقاحا وأن يكون معتدبا على الاعتراض والأموال والأنفس وعلى قوانين الأمة ونظم سياستها واحتياجاتها ، هذا لازم من ذلك الإطلاق ولا بد .

لا وجود للحرية في الواقع ولا مسند لوجود الحرية من الواقع . فقد خبرنا كل النصايا التي يودى فيها بالحرية فوجدنا دغائها حسبي أمور مضادة ، وما من مبحر من أمر إلا وهو حبيب أمر آخر مضاد ، وبعض المهملين روحا يقول برلها إلى الملاحدة . الدين دس الحرية : وقد أخطأوا . فما في دس الله ورن للحرية والمسلم يحب أن يكون سير التصوص ويعلم الدين فإن تحرر منها كان مارفا عن الإسلام . فإن بعدوا بأن الإسلام منح انكاس الحرية في دسهم ومنح لناس الحرية في أموالهم وحرم الاعتداء على الغير في غرضه وماله . الخ . فلما لسب الحرية مراده من السارغ بدائها وما وضعت تكاليف الشرع وحدودها وعموماتها إلا لتجاسي الحرية ولا يحددها إلا في المساحات ، وبما كانت تست من تكاليف الشرع على أظهر أهوال الأصول والنصايا التي فهم منها الحرية لم يسب لنا أن الحرية مرده لدائها . حد مثلا قولهم الناس أحرار في أموالهم وممتلكاتهم كما يقتضيه ضرورة الشرع . فكان لإسلام لاحظ أهمه وضرورة الحرية . فلو نعم كان هذا ولكن فهم من الدس بالضرورة أن الناس ليسوا أحرار في أموالهم وممتلكاتهم إذا بعدوا حدود وجود الدس ، فالمندرون وأسفها في مصرع أموالهم يؤخذ على دسهم وبدن أمال في الاسم لا يعطى فيه الإسلام الحرية . إمر ياد لا يسوعها دعوى الحرية ، فالحرية لمادات التصوص ومما حسدها لا لأهواء الناس ورغائهم لا تعرف للحرية وجود في الواقع عبر هذا بوجود دليلها على أنه ما من مبحر من فد إلا وهو أسير فد أحرما مسفراياه في أحداث كثره ، فأبو محمد بن حرم صاحب حرية في فكره وشرعه لا يقول سئل أحد ، ولكنه في الحصة أسير بطواهر وأسير حظه في تصحيح والتفريع ، وأبو لعلاء المعري الذي قالوا به . به حر في فكره واعتقاده . سير العاطفة في تحريم دواب الأرواح وسير عقله في رد التصوص وأسرع . أسير فلسفات من بها . فما سحر من فد سرعى أو عرقى إلا على حساب عاطفته ونعته وفلسفته المردية . فلما سئل عن الطعام وبني الهديل والمخاط ورعاء أهل الأعمال والكلام وعن الفلسفة من مثال من رسد والرازي . ولدى سدور بالحرية ليوم من فود لأخلاق والفلسفة ماسور من للناحية واليهود ليهمة فد سموه على المرحه فلوهم سيد من فود العفة والخلق الرفيع ، فهم مضطرون إلى التحرر من هذا على

حساب ذلك والدين ينادون بالحرر من نظام قائم أو سلطه حاكمة أسيرون لرغائب أخرى وسياسات ثائية ، والدين ينادون بحرية الصحافة والنشر متبرمون من شيء ومستند بهم شيء آخر ، ولقد حرب الناس محاسن التحرر من الاستعمار ومن فساد النظام الاجتماعي والاداري فتلقوها شعارا في كل شيء وهكذا يصرف الناس بالافراط والتفريط اذا أخطأهم خطة الاسلام التي هي مركز الدائرة بين خطوط معادية ونقطة التوازن بين المتشادات ، ولقد قال الله عن أمة محمد (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ووصفهم عمر بن عبد العزيز بأن من دونهم مقصر ومن فوقهم محسر .

الحكم للمعاني لا للقوال :

وإذن فلم تنهرا سعوده الداعين إلى الحرية . والدين ينادون بها لا أحاطهم بربود الجمع بين المسافعات ، فإن قالوا مثلا نحن لا نضيق بالمسيحيين واليهود والبوديين والشيوعيين في صعد واحد ، فإنهم سيصعبون من مخالف سياستهم أو مبادئهم ، وهذا شأن خصمهم أيضا فأى الفريقين أحظى بدعوى الحرية ؟

الدور السفسطي :

ولو سلم مبدأ الحرية فسيعد راحي ذوي المسؤولية عن الأذى التي تسببها الحرية أو تزيد احتياجها أعنى أنهم لن يعطوا الحرية في سبل حماسهم للحرية ويقادهم من يقول أنا حر في انفساء على حرككم هذه ، وهذا هو الدور السفسطي الذي ينفذ دونه النظر والاستدلال .

الحرية ونقيضها سيان في الاعتبار :-

وإذ لا وزن للحرية في محالات الترحيح فلا مره لها على ما تعاندها من معنى الحسن أو بعد أو الأذى على ليد وليس بحال الترحيح في الحرية أو نقصها وإنما الترحيح في مصادر المعرفة ودله السمع والمحسوسات البسيطة والعقلية والبراهين النظرية فقد يكون الحرية أولى مره وغيرها أولى مره أخرى ، وهذا ما يجب أن يقول كلمة فيه

على المحك :

وسدونا بمضى من صحه وجود الحرية في الواقع أو عدمه ان الحرية سيان فأما

لنى لا وجود لها فهى أن يكون معه محرر من شىء ، وغير حسن لشيء آخر ، أما النى ها
وجود ، ووجودها دليل على العدالة فهى أن يكون للأمة أو يكون فى تعاليم ذلك الدين
أو المبدأ أو النظام فصل للتعد واستعداد للمناخه والافصاح بالحجة والرهان ، وأن يكون
للمسؤول من حاكم وغيره قول للحق بحسب يقول أن رأسه فى اعوجاجا فتقومى ، وما
أظن أن صحاحا أو فردا من أفراد الرعيه يعجز أن يقول لانى بكر أو عمر - رضى الله
عنها - . لحق ها ها ، ولكن ارادة الله افترض أن يكونا بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فردس فى الماله والاستنعامه - رضى الله عنها وأرضاها - ولا يكون رفض الحرية
إلا بكم الأقواء عن كلمة الحق ، فأما أن يحل الأمة أو السلطه الحاكمه بحياة معتقدها
لسعيه لا يراد بها وجه الله ولا صلاح الأمة أو يكون غير دى سعيه وله حسن قصد لا
أنه يبت عدم صلاحه دعوه فى ذاتها ، أو لأنه يرب عليها من الضرر ضعفها فالمسؤول
أن يلجأ الى الافصاح وحب لا يحدى الافصاح فله أن فصل حرية القول والعمل ، ولا وجه
للتفسير بفصل الحريات والاستعداد ، فإن من القواعد السريعة التى يسلم بها جميع بعلاء
أن لسلطه على قدر مسؤوله ، وحرية القول معروفه فى الاسلام وبذل عليها قوله تعالى
« وحادثهم بالنسبى هى أحسن » ، فحيث وجد الجدال وحدثت حرية القول ، وبكى هذه
لحرية مسموح بها بقدر ما يتصح الحق فاذا وصح الحق واسوى امسلك فلا مجال للمعط
وإنما يحمل الأمة أو المسؤولون اسم ما يعطونه من حق ظاهر لا مسوع هم من دفعه ،
وبصحتهم واحه وحملهم على الحق حسب لاسطاعه محتتم مع بحاسى المقاسد اذا ربت
على لاستصلاح ، والدى سمعوا عصا اطاعه فى صعائر الأمور ولا يوالون مسؤوليتهم
بالمصالحه ولتصححه مقسودون وغير مصلحين ، وحرية القول فى الاسلام لها حدود وحدود
بدليل من محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو فصل الحق وحملهم إلى الله لم يعطه الله حرية
القول إلا بحدودها وقودها .

قال الله تعالى « وحادثهم بالنسبى هى أحسن » ، فالهدف من الجدال بين الحق
لا التوسس ولتوسس ، وقال الله تعالى « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فسيبوا
الله عدوا » فمراعاة سمور الأخرى إذا أعطى القول حرية معسره فى لى ، فمن يكون
اندعوه إلى الله بسبب له المراكز وأن علم بالضرورة بظلالها ، وليس كل نقد به محبه
وليس كل عراض يسمح له بالحرية ، وقول - مره بانه - إن الحرية لسبب إلا لتعد
الهادف لىء والحق الظاهر والاستصلاح المعقول الذى لا يعارضه مقاسد أكثر منه ،

وإعطاء الدمييين حريتهم في الاعتماد لا مناحة فيه ، ولكن لذلك حدوده وقيوده المعروفة .
وغاية ما نقول إنه ما من منصف يقدم حربه الآخرين على حماية نظامه أو معييده فكيف
يسمح بها الاسلام وهو الحق الذي لا ريب فيه وما سواه الباطل الذي لا أظهر من
ظلامه ؟ ونقول أنصا . إن الاسلام لا يكره الناس على اعتناقه ، ولقد قال الله لرسوله
صلى الله عليه وسلم ، « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »؟ ويقول « فمن شاء
فلنؤمن ومن شاء فليكفر » هذه حربه الاسلام في المعية ، ولكنه رغم ذلك لا يسمح
للملاحدة والممارفين أن يبعدوا دين الله أو تترك لهم حريتهم لينقدوا أفعال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، وأقواله أو تأني ذلك (كالفصمى صاحب الأعلام والعالم ليس عملا)
يطلب من الأمة أن تسع صدرها لنقول إن إيه . (ما قطعتم من لينة) تحت على الفساد
وليقول إن الفرق متناقض ولينقول إن لندن أعلام سديا لعالم لنور ، وتندرع بحربه
لنقول والاعتماد والعقل وكان لا فهم للحرية إلا الانقلاب ورك الأمة هملا . ونقول
سأهت وحوه المريكسين المستكسين . ولعلها أن تسع الفرصه لنقول أكر مما قلنا وبالله
لتوفيق .



فلسفة (مل) في اكرية

جون ستورث مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فيلسوف انجليزى لم يتلقى علمه في مدرسته او جامعة سوى فترة وجيزة التحق فيها بجامعة كامبردج ، وانما تلقى تعليمه عن ابيه الفيلسوف .

وهو يوافق الاعليه اكر مفكر انجليزى في القرن التاسع عشر . واعظم شيء في حياته ، انه استوعب العلم في وقت مبكر جدا ، ولهذا قبل ان معارفه بكبرسه بربع قرن .
وجون ستورث مل رائد الفلسفة التحريسية الحديثة التي قامت على انقاض الفلسفة التحريسية القديمة المنطوية وكان رائدها دافيد هيوم . لم يهتم « مل » بالفلسفة على انها لده عقلية وانما احترفها اداة للمصلحة فترب عليها الى مدارك الناس .

خرج - بحكم بحرته - على فلسفة العقل والحدس في القول بالافكار الاولى الخاصة المعاني الباطنية وقال كل معرفة عملة مكتسبة من الخبرة الحسية وكان في هذا مقصدا جون لوك ودافيد هيوم وقال - ايضا - ان الاعمال العقلية مجرد حركات اليه مردها الى بداعى المعاني وبرابطها وعلاميل في مرتبة التحريسية فأخضع المعاني العقلية والمبادئ المناهج الدراسات العلمية التحريسية كالأخلاق والأدب والاقتصاد السياسي والقانون ورد كل معرفة عقلية - يقال انها فطرية اولية - الى الاستمراء التحريسي
قال ابو عبد الرحمن :

لست ارى صحة هذا الرأي لان للروح اسرارها كما ان العقل ملكه ذات وجود بالقوة لم ينهأ اعمالها الموحودة بالفعل لا وفي مصادر فطرية ولله وسعها من خلق هذه الملكة ، وهذا مستق من اناسا بان العقل حتى انه - ومل فيلسوف ملحد

بمحمد الله . سبحنا الامام العسرى اما محمد بن حرم قد مرهش على هذه اساديء في مقدمه كتابه الفصل قبل ان يولد ديكارت وكاتب وحسب بعض من كاتب ثقافتهم عرسه محصه ان مل رائد في هدم المنطق الارسطي لاسيما انشاس المنطقي وعدهم اهم لم يقرأوا الرد على المناطقة للامام شيخ الاسلام ابن تيمية .

وحيث سنوارت مل يوجب ان يكون الانسان حرا في وحدانه ودوره وفكره والتعبير عن رأيه كما انه حر في تصرفه وان كان هذا التصرف عن شهوه وعاطفه . وان فلسفة الحريات لى تلورت في اوربا اثرت تأثيرا مباشرا في نظام الحكومات والبرلمانات والمجالس الاسخاسه واتخاذ الصحافه مهجا للفد وكاتب ذات اثر في قوايسهم الوضعية في جميع الاحكام .سى سنونها على التراصى وهذه الفلسفات مهدت للدعارة والسفور ولاحللال في اوربا وحاء قاسم امين صاحب دعوة تحرير المرأة ونفخ في بوق مل صاحب دعوة استبعاد النساء ولاريب ان هذه الفلسفات افادت في ارماع حاسه الدوى الخلفيه المنسنة على مر عاء مشاعر لآخرى ، وانك لرى الاورسى عشي مترقفا على اطراف قدميه اذا دخل عرضا سنيانيا وانه ليحنى ظهره ورأسه اذا مر بالساسة لانه ليس من حريته ان يفض معه الآخرين . واما لرجع بعض محاسن الاحلال في العرب الى جواب الحرية المشروعه التي استعملوها .

وبرجع مساوئهم وهسادهم الى مخطى المحر المشروعه وقد نزع عن فلسفة الحرية مذهب في الآداب النظرية وفي السلوك . ومسمى بالتمرد والرفض او التحاور والتخطى عند اسباب من شعراء المعامه من عرب بعضين اوسوعيين او درور عما تولد عن فلسفة كارل ماركس الدائمة وعن فلسفات الحرية . ويلاحظ ان مل داعيه للاستعمار - وان لم يرد ذلك - لان المستعمر العاسم يمتص حرات السفور وسحكم في مصيرها ويفسد اخلافاها بحجة حمايتها من نفسها ، والتقدم بها الى الحضارة .

قال ابو عبدالرحمن :

في هذه الفلسفة حوائب من الحر والمفكر المسلم يجد فيها التفاء في بعض النتائج ولكن الخلاف اعنى للاختلاف في المقاصد اولا ثم الاختلاف في الأصل ناسا ونحن نقد فلسفته من تسعة وجوه على سبيل الاختصار :

١ - لوجه الاول ان الحرية ليست قيمة مطلقة او حلقه او جماله في ذاتها ، وليست برهان سبيل به وليست ذات معطي برهن به عالم سبيل الى القيم ولراهن . ولو قال لك احدهم : يا حر في فعل كذا .. علب ما برهان على انك حر ؟ لان الحرية ليست برهان في ذاتها . ولو قال لك احدهم : لا يمكن ان يكون زيد حاصرا او غائبا في ان واحد لما طالته بالرهان لان الثالث المرفوع حتمه فكره لديها لهذا نقول ان الحرية ليست حرا لدانها وليست صوابا لدانها ، وليست سرا او باطلا ويكون سرا وباطلا اذا

كانت المحجز حيرا وصوابا فالحرية يشرع لها ولكنها هي لا يشرع للباس لخلوها من المعطيات الذاتية .

فعلى مفلسى الحريات - بعد هذا - ان يدركوا حداد هذه الهالة التى يحيطون بها كلمة الحرية وكأنها احدى القيم الثلاث التى مصغ منها البراهين والمسوعات . انك قبل ان تقول انا حر فى فعل كذا يجب أن نثبت قبل ذلك بأنك محق وأن فعلك صواب . وقبل ان تقول انا حر فى بث هذا الرأي والدعوة اليه يجب ان نثبت بأن رأيك حق . اما لا نطلب شيئا باسم الحرية وإنما نطلب الشيء باسم الحق ، ثم نطالب بحرية الحق . لان الحرية ليست ذاتا معطى لذاتها .

٢ - الوجه الثانى ان مفلسى الحريات يتكلمون عن الحرية وكأنها من حق الفرد شرعها لنفسه ونحن نقول هنا . ليعلموا ان الحرية فى اطلاقها او فى كنفها او فى تحديد كميتها ليست من حق الفرد لشيء واحد هو . ان لاسان لم يولد حرا وليس بحريته ان يموت أو لا يموت وليس بحريته ان يكون اقدر القادريين واعلم العالمين واحكم الحاكمين بل لاسان يولد ضعيف العلم والقدرة ثم يموت محدود القدرة والعلم مهما بلغت قدراته وحكمته وعلمه . ولو كان الفرد يملك الحرية لكان عنده من كمال القدرة ما يملك به كمال الحرية . بحيث يمسح دلالة مستحيل وحنى من معجبات اللغات .

ولو كان الفرد يملك الحرية لكان المسطر على مساعره فسهي منى ساء ولاشهي منى ساء ولا يعليه الضحك او العضب او الفرح . ان الفرد لم يخلق نفسه ولم يخلق الكون ولم يملك من مفومات الحرية ما يملك به دفع الخنمبات فى الكون والفكر والنفس فهو لا يملك الحرية الا فى حدود استطاعته فى التفكير والسرع والصرف . اما التفكير فهو محكوم بقوانين الفكر الثلاثة المبادئ الاولى وليس بوسع الفرد ان يقول الاستحالة والتناقض والدور والمصادره وليس له ان يفس مع الفارق ، او يعمم الحكم على افراد متعارفه او يمازى فى الحكم بين افراد متساويه لان الفكر ليس حرا فى الخروج على قوابسه بحكم انه مفطور عليها محكوم بها .

وما اتسرع فليس بحرية الافراد لانه لا حرية الا مع القدرة . والفرد - ولو عمر الدسا - غير قادر على علم كامل لامتناه وحكمة لامتناه بل اظهر معارفه ماحره عن محرمه وهو غير قادر على محرم كل شيء وبمه حقائق لا تحصص لتحريمه الشر . ان البشر لم يخلقوا الكون فيكونوا احرارا فى التشريع له .

١ - الحرية للحق والحق لا يتفاد الا لعدرة اللامتناهية والعلم اللامتناهي والحكمة
للامتناهية والكمال المطلق والفرد والشر جميعهم لا يملكون الكمال في شيء من ذلك بل هم
محدودون في قدراتهم وعلمهم ومواهبهم ان الانسان حرقا يعدر عليه بما هو مشروع له بما
يذعن له العقل بقوانينه من شرع وحس وتجربة واشرافه .

اذن فالحرية ليست من حق الفرد والمجتمع وانما يمنحهم حرية بشرط من منحهم
وجودهم بشرط ومواهبهم بشرط ومعارفهم بشرط .

٣ - الوجه الثالث ان الفرد يملك الحرية المطلقة لو كان الموحود الوحيد في هذا الكون
لا يحد سوى ما سخر له وكان لا يحد الرهان على ان الله موحود وانه وحى السا بكيفيات
يحدد مسيرنا وكان لم يوهب عملا ذا قوانين ثابتة سدره بالخطر في بعض مشاعره وافواه
وافعاله ولكن الثابت حقا عكس ذلك .

ان نكون نصح بموجودات ذات مساعر وذات حق في الحياة والسعي والفرد لا يعيش
دونها ولا يعيش على حسابها وانما يعس معها في موارده وانها فهو حر لسكيف معها ولا حرية
له غير ذلك .

وكل دليل نبرهن به على ان الله موحود وان العبد مكيف يعي ان العبد حر في
حدود ما يعصى به التكليف وحلال العمل - وهو نور الله المظري - نأسي ان نمرعه الحرية في
الوحل .

ان الموحودات المتعارفة في هذا لكون يعي التكيف مع الحياة وفق الناموس اسرعى
والكوني وهذا خلافا الحرية .

٤ - الوجه الرابع ان الحرية لى يفقد شروطها - وهي اكثر من اسراط مل - يعي
المسوعة والسيسة فأي نظام سياسي او اداري واجتماعي يستطيع ان يعس بها عليه اذا كان
يجمع كل المسافصات ولا يلبى اهدافه على عرض واحد ؟ واذ فرض ذلك فهل يعصى
لمجتمع بأهدافه دون حرية في الاحسار بين كل المسافصات عمدا لتصوب او عبره من
المسلطات العقلية ؟

ان مل استنى مصدحه المجتمع ولكن المحر كبر مما اسرطه ان من سده الامر
سدرى حقا مالا يراه غيره ويسمع رأى غيره المعارض فلا هو يصنع ولا غيره يصنع فهل
نبرأ الحرية لغير ما يراه حقا ثم نترك معس حق محب ان يحمل عليه الناس لان الحق
واجب الطاعة ؟

٥ - الوجه الخامس - ان اطلاق حرية الرأي والصرف خطل في الفكر بل نقول .
لا تحلو سلطة الحكومة او المجتمع او النظام من احد امرين .

احدهما . ان تكون اهدافها عن شهوة وهوى وليس غرضها الحق انما غرضها ان يقوم
هذا النظام بحقه وباطنه فمن الخطل مطالبتها بالحرية لانه لا حرية الا للحق وهي لا تريد
سماحه .

وبانيهما . ان يكون هدفها الحق وهي تسعى إليه حنيه ولا تفعل شيئا إلا معتقدة
صحته فهي نفسها تفرض الحرية من غير أن تطلب منها ولكن بغير تصور مل لأنها
لا تقول . قولوا ما سنتم وافعلوا ما سنتم لأن الكرة ستقع في الخطأ للاختلاف في المواهب
وقوة الإرادة .

وإنما سدد من بمنها عبرة وبراها ونحرداً لتسمع من كل معترض وسافشه فان
افتتحت بمفعوليتها جعلت له الحرية .. وإن لم يمنع فواجب عليها أن تحمه لأنها لو منحت
الحرية لكأن تحكم بغير الحق الذي يعتقده . وقد قلنا لا حرية إلا للحق وليس من
الإبصار أن نسح لمفكر الحديث برأى معارض لأوساط العامة المتحللة في مداركها ونحن
قد ندبنا له من بقوة عبرة فبدد حجته وفهره بالبرهان إنما علينا أن نرهب مناظرة متحيز
فلمهم بانحرد وانزاهه ونمهم من المعالطة وامروا غه ونحتكم إلى قواين الفكر وهي فمه
بدحض المبطل .

٦ - الوجه السادس - أن مل استرط للحرية أن لا يضر الفرد بمصلحه المجتمع أو
يقصر في واجبه نحوه وهذه نافذه على المحر والفرد لا ينف عند العانة لي حددها مل
لأنه عن هذا الشرط أهل من مفضياه . إن الفرد الذي يربي في نظام يسبح حرية الطرفين
في براصمها سيء إلى مجتمع يريد أن يحافظ على سلامه أعرافه وسيء إلى مجتمع يحرق
قانونه . وإن مصلحه المجتمع وواحد على افراده أن سود نظامه وعرفه ومسلميه

٧ - الوجه السابع - أن لإسان حر في قول ما يستطيعه وفعل ما يستطيعه . ولكنه
ليس معدوداً في كل هذه الحرية . إنه غير معذور في قول ما لا يسعى وفعل ما لا يسعى
وليس مبرره الإسان في الحرية وإنما مبرته عندما ينف عما لا يسعى رغم حرته

٨ - الوجه الثامن - أن المسوغات التي موع بها مل حرية التصرف والتفكير معقوده
حدا . ولكنها تسحب على الحق الذي لا ليس فيه . أما إذا ساد ما يعتقد أنه حق وصوب
له أعلت المفكرين الدين سكافاً مواهبهم وظل باب التصويت مقروحا . فلا معنى لحرية

رأى فانه إجماع الأعلية المكافئة مواهبهم لأنه لا إبداع ولا حديد وراء الحق

٩ من الحق أن سدي الفرد ما يريد أو يعتد به بحريته كاملة لمن يكافئه في التفكير
و يريد عليه ولكن ليس من حقه أن يختار ما يريد لأن سددوده عن أغلبية نكافئه أقرب
إلى الناطل وسداً انكسرة في التصوب قانون ستة فلسفه الخرباب
أما الحق الذي سح للمسلم انفراد به وإن حاله الناس قدم يكن ولد تفكيره قط
وإنما هو حقه جاهره من نص سرعى أس تفكيره تصدى قائله

هذه هي الوحده التي سقد بها فلسفه مل في الحرية وهو نقد حاء على أصول الفوم
ونصورهم أما الحرية التي يؤمن بها ونبرهن عليها فهي الحرية التي سرحها في رحاب
الفكر الاسلامي فان من أعظم العوامل لضلال الفكر السري أن بعض المفكرين
لا يستكملون نتائج المسلمات الفكرية التي يؤمنون بها فصرن مسائل الفكر بعضها
بعض وسأفهم التفكير في معقوله فكره" كانت سحه لقاعده عقله مسلمه وإليك
البيان :

رى بعض المؤمنين يؤمن بأن الله موجود وله الكمال المطلق في صدقه وعدله وحكمته
وقدرته إلح ، ويؤمن بأن محمداً ﷺ رسول صادق معصوم في سبيله عن ربه ويؤمن بأن
عدد الروحات سرع الله ، لأن النص به صحيح الدلالة والسبب فالتسجد أن حبر
الصادق المعصوم معقول لأنه عن الله الكامل في علمه وحكمته وبكه سأنف الدليل
العقلي على عدله ومعقوله هذا السريع بسر السكوك والسبه فهذا هو اسافض كيف
يؤمن تصدى من سلع عن الله ذي الكمال المطلق ثم سكتك في معقوله هذا الخبر ؟ إن
ستنف لتفكر في معقوله عدد الروحات سافض لأن عتدك من بأن الله لا يقول
إلا الحق ولعدل والحكمة فلما حاءك الحق والعدل والحكمة سكتك فهم ثم إن استناف
الفكر صناع من ناحيه نايه لأنك لا سرفن إلا عبد الحاجة ولا حاجة ، ثم إن دور
لفكر أن يفهم ويتلقى ويعلم أن ما يعارض سائج المسلمات العقلية إما هو سبه ومعالظه
أو قصور في الفكر ، ومن هذا المطلق كان تصور المفكر المسلم للحرية ، إن المفكر المسلم
اهدى بعهده إلى أن الله موجود وله الكمال المطلق بأدله عقله كبره كرهاً العليه والعنايه
وأمس بأدله عقله وحسيه بأن الكون وما فيه خلق الله وامن بأدله حسيه وعقله بأن الله
رسلا وأن محمداً ﷺ خاتمهم الناسخ لسرائعهم ، وأنه صادق معصوم وحى الله إليه
بتكليفات للخلق هي الشريعة الإسلامية العراء .

ومن هذا الوحي بخصوص صحيحة الثبوت صرح به الدلالة تقول : إن الخلق عند الله وهي عبودية لا نستطيع جحدتها لأن وجودنا منه من الله وليسنا نستطيع الفرار من ملكوت الله ولو طرأ بأحاجة إنليس مدى الدسا كلها . بل ولدنا على رعمنا ونموت على رعمنا ولا نستطيع أن نحلف عيب الله فيما قد أنعمه . فليس لهرد منا أن يسبح لنفسه حرية لم يسحها له ربه وليس له أن يتحد التراضي في تصرفاته مع الأحرار قانوناً لحرته ما لم يكن رضى الله فوق ذلك . وطلنا لحرية لا برعى رضى الله اعتناق من عبودية الله وعقل المفكر المسلم لا يقدر على ذلك لأن كل البراهين حوله تدل على أنه عند الله والله حالقنا العليم بما يصلحنا لم يجعل عبوديتنا له حرية يعضي على مواهبنا وإبداعاتنا بل مسحنا من حرية التصرف ما يقدر به على أداء واحسانا ومسحنا من حرية التفكير ما يقدر به على لاهتداء إلى الحق وجعل لنا من الاختيار في أمور دسائنا ما يكفل لنا الصبح وبرهي الحرية وإعداد القوة .

وأعظم حرية في دسائنا أن الإنسان سوى ما شاء لا سلطان لأحد عنده ولكن الويل له إن اعسف هذا الحق وعمل ما يهدي إليه العقل وأعظم سيء هدى إليه العقل وجود الله وكماله وصدق شرعه .

ومادام السرعة - بحكم العقل - هو الصدق والعدل والحكمة فليس مقتضاه هو الرهان الحق والله سبحانه حم الحرية للحق فقال تعالى : « قل هاتوا برهانكم » وهذا يعني حرية الخدال ولو كان الحق في آراء الناس لكان إيمان كل فرد بما يراه معقولاً ولكن جعل الله الحق في السرعة وجعل للعقل حق الفهم والتدبير ولم يجعل له حق الاصرار وانتسرع . وإذا كان الحق في السرعة فانه لن يكون سبباً اعساراً حسباً بقول المحسبانين لأنه بلعة مفهومة .

ووجدت مسائل سرعه في المسائل الفرعية دون الأصول يختلف وجوهاً ويحاملها وهي لغة العرب ، فهذه تكون الحق فيها اعساراً وجهاداً والمفكر المسلم حر في اختيار ما يؤدبه إليه اجتهاده إذا كان أهلاً للاجتهاد وكان سحرى مراد الله . وهذه المسائل الاجتهادية التي لا يتعين فيها الحق بحاتب احد يفتح فيها باب السورى والرحيح ولن يبداه الأمر بعد السورى أن يعزم الأمر وبحرمة فريح ما يراه بالنظر والرحيح بالأكرمة أو برأى الأثره والأمل والأعمى لصوص الأمة عن الصاع والفرقة والساجر على حريثات لم يتعين الحق فيها بحاتب أحد .

هذه عيوديتنا لله لم تأخذ علينا لحظة واحدة من أمور دسانا بل إن في سعينا الديوى
عبداً لله إذا كان هدفاً الخير للشره . ولنا برى من مئومات الحصار العربية المادية في
الاكتشاف والدره والطب أي مفهوم قام على انقاض حصقه إسلامية وكان التحرر من هذه
الحمية سلماً للحضارة . لم نر أن الاتحاد سداً للعلم ولم نر أن الإيمان بالدين الصحيح
عائق للعلم ومن أسى فعله المثال . جعلنا الله هداه مهندين .



.

الحرية مشكلة الوجود وفننة العصر

الحرية غير تنهادي إليه الأعاق (ما وحد الاختلاف في الرأي) فان علب رأى بقوة مادية أصحى هذا السمع حياضا . إما أن سمع به الأوام . وإما أن تلفظ فيه الأفس . ولا حيار بين الأمرين (وإن تحملت النفوس الصادية الظما في لخطه ما) .

هذه مسكلكه الموحود من فجرة إلى عروبه . وهي فنة العصر المائلة لا تزال ولن تزال ما ظل الاختلاف موحودا . ولا أظن الناس سفقون إلى أن يرب الله الأرض ومن عليها . وليس الطرف أن يلمس هذه المسكلكه وراها رأي العين . وإنما الطرف (أو إن شئت فعل الأهم) أن يواحه هذه المسكلكه بسجاعة وفوة أعني سجاعة الفكر بسقظته ودفته واطراده بحيث لا نفس مع العارى . ولا سيدل في غير محل النزاع ولا يحمل بدنها . ولا يتسامح بالمستحيلات . هذه اسراطاب تفصيحها طبعه الفكر الفطرية من أول تمييزه . ولهذا قال ديكارت إن العقل نور فطري .

وقيل أن يدرسها سجاعة فكره بحب أن يفهمها بأقسامها وعاماتها . فالذي يلو به من واقعها المسهود ومن خلال فلسفتها في المذاهب الفكرية المعاصرة أن هناك حريتين حرية أكثر إطلاقا . وحرية مقيدة . وكلا القسمين فيها الحرية المقولة . والحرية الفعلية . فأما الحرية المطلقة فهي الاناحه التي تدعو الانسان إلى أن سمع بأقواله وأعماله وأن ينعم باحسانه . لا يراعي صواب الدس . ولا حجر اسدا ولا يوارب الأعراف . (غير أن لا يؤدي عمره) وهذه إحدى مزارع الفلسفة الموحودية التي دحدها أوروبا من أوسع أنوارها . حتى اصحبت العلاقات الحسية يروا كبرو التهام بلا حدود ولا شروط . يسوعه جنسية لم يحلم بها (مزدك) .

وبلغت حرية الرأي المطلقة أن تعددت الأخراب والطوائف والفلسفات في البلد الواحد (كل أمة تلعب تحتها) فعمد الفوضى وأحبل النظام

أما الحرية المقيدة فهي الخروج على مبدأ أو مذهب أو نظام معين قائم للعقد بعمره . ويلوب من مصوص دسي أن لا حرية في العمل بعمر ما رسعته السريعة . شاهد ذلك حدود الله من قبل وقطع . وصلب . ورحم . وحلد . وحسن . وعربت لا أسسني إلا حرية

أهل الكتاب في أديانهم شرط أن يكون العلبه للإسلام ، وأن يدفعوا الحزبة ، وأن يلزموا الصغار وألا يشوا دعامة لدينهم ، وألا يبدلوا دينهم بغير الإسلام .

أما حرية القول ، فأشهد شهادة ألقى الله بها غدا ، ولا أحول عنها أبداً أن الإسلام لم يستهن بهذا المبدأ ، ولم يتورط فيه .

أما أنه لم يستهن به ، فلأن الله قال « وجادلهم بالتي هي أحسن » ، ولا جدال إذا لم تكن للكلمة حريتها .

وقال سبحانه « وأمرهم شورى بينهم » ، ولا يكون الأمر شورى إلا في أحواء الحرية ، وقال سبحانه « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، فطلب البرهان هو الحرية بكل جذورها .

وأما أنه لم يتورط فيها فلأنه لم يرض بعوار الكلام لا له ولا عليه :

فمن سب الرسول ﷺ بفيل ، والمرند بفيل ، ومن سب الدس أو اتهمه بأدنى حد له انتعزير ، كذلك المسلمون ليس لهم حرية بأن يسبوا آلهة المبركين . قال تعالى (ولا يسبوا الذين يدعون من دون الله ففسدوا الله عدوا بغير علم) ، وليس لهم أن يفحشوا في جدلهم (وجادلهم بالتي هي أحسن) .

وحفي على من يطلع على كلمتي هذه من يحمل علي سائناً ، أولاً برضيه مذهبي في الحياء ، أو برمسي بقص في الآف ، أو سب في التفكير ، أو برابة في الهيكل والمظهر أن يطوي هذه الأمور في حياحه ويحتكم معي إلى حجة العقل وجوده التي مع إياها فطره وحلته ، لأنه الحظ المساع فيما (سي عراء) ولأنه أعدل قسم الله ، فاسي في هذه الحالة طارح أمراً يفرضه العقل والواقع ، ولا أحال أن مفكراً مهما كان مذهبه يعارضي فيه ، فأقول :

إن أي مجتمع يدين بفكره ويؤمن بها يرى - ولابد - أن غيرها الباطل ، إذ الحق في حبه واحد ، والمصعب واحد ، فلا يلومه إذا ضبط حرية الرأي في الأفكار المعارضة ، فقد يكون الرأي المعارض منظرًا يلبث المجتمع رأساً على عقب ويراد اسباح به ليعمل في عقول العامة والخاصة مسمى وسائل الإعلام ، وربما كان معه صبيحة عاطفه متسرعة ، وربما فقد (بالبناء للمجهول) فيها حسن التمهيد لاكتساب شهرة سعيه رائعه

أفسوس لأصحاب مبدأ برور أنه الحق الذي لا حق منواه ، أن نركوه بعصف به وجهات النظر المختلفة ؟ وإن من يطلب هذا يسبح به إذا حصل عليه

أما أن يراد إبداء الرأي المعارض والمحااجة فيه لا بصورة إعلامه تقسم المجتمع إلى أحزاب وطوائف يلعن بعضها بعضا - وفرض إبدائه لمن يديهم مقاليد الأمور إبداء لا تعلم به العامة والسفهاء ، وفرض شرعا وعملا الإصغاء إلى الرأي وحجته وإسداد العلماء والمفكرين ليناقتشوا الموضوع ويدرسوه ويستفتوا فيه ذوي الاختصاص وأن تفتح حجة المعارضة بحجة منظمة لا عباد فيها ولا تسفط ولا مغالطة ، فإن التمس الحق بالباطل اجتهد - بالناء للمجهول - عاية الاجتهاد باسماء ذوي الرأي والميل مع الحجة اللانحة ، وإذا لم تلح الحجة النسيب بجواب لكثرة ، أو بحاسب من بفضل بعلمه وورعه وكثرة صوابه .

وإن عدم الإصغاء لمن سدي معارضة أو بدلي بحجة هو المدموم ، ولقد رأينا عمر بن عبدالعزيز رحمه الله يتدب للخوارج من يحاجهم ويضعهم ثم لا يمسهم بأذى لمجرد أنهم أبدوا وجهه نظرهم ، أما عدم الأخذ بوجهة النظر المطروحة فليس بشرط في حرية الرأي ، لأنه سمح به ، وليس من اللزم الأخذ به . إذ لا يعمل إلا بما قامت حجة أو اعتمد عليه رأي المؤمنين من العقلاء والعلماء والمختصين .

إن حرية الرأي تكون فوضى سب في الناس عامتهم وخاصتهم لتكون فتنة ، حرية الرأي أن تسمع الكلمة تلتطف وسر ومنه صاحبه ، ودعمها بالحجة والتثبت مع الاطمئنان مهما كانت خطورتها ، ثم تطرح للدراسة والاجتهاد .

ونعرف أن معيت حرية الرأي الإصلاح ، فنعرف بحاجت هذا ظاهرة أن الناس ليسوا كلهم على مستوى واحد من العمل والعقطة والخصافة والقوى وحب الحق والاهتداء إليه . إن مقتضى الأمانة والدرس والعمل - وهي معيت الحرية - أن يخلص الناس لولائهم ، ومعنى هذا الإخلاص المساره بالصحة ، والتحول بالموعظة والصراخ في الحق ، وعدم اللجاجة كما قال شوقي :

لك نصحي ولا عليك جدالي أفة الصبح أن يكون جدالا
أما الحرية في العمل ، فالفاصل فيها أن الحرية لدانها ليس حقا ولا باطلا ولا حرا
ولا سرا ، وإما هي غالب لذلك ، فما كان سرا فالتحرر منه حير . وما كان حيرا فالتحرر
منه شر . جعلنا الله هداة مهتدين .

معادلات الحرية

أمن مفكرون بعبارة الخد الأرسطي في تعريف الحرية فقال « برويسلاف مالىوفسكي » أحد علماء الاجتماع : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد عاياه بالفكر وأن يجمعها بالفعل وأن ينال حصيلة تحققها) .

وقال « لاسكي » الفيلسوف الإنجليزي : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تعد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته) .

وقال الفوضويون والوجوديون : (الحرية هي انعدام القيود) وقال نصيبهم في الطرف (الحرية هي الاستحسان الكامل مع الدولة) . وجاء آخرون رموا بالخد الأرسطي عرض الحائط فحسوها بحثاً إيديولوجياً ولم يعرفوها ومن هؤلاء « جون ستورث » ، وعدي - وهو قاعدة لكل مهج في البحث - أن التفسير مرحلة تسبق التعرف والتقسيم في بدايته لا تعطيك التصور ولكنه يسلمك في النهاية إلى صحة التصور بأوضح ملاحظته ، وإذن فالحرية حريتان :

انعدام القيود ، والمطالبه بهذا اللون ضرب من حنون الفلسفة الشرية وبالأخص فلسفة الوجوديين لأنه لا يملك الحرية من القيود إلا من خلق القيد ، والوجود البشري مكمل بالقيود في عقله وعمرانه ورعايته وعفائه ومحطه الرماني والمكاسي

والقسم الثاني الحرية المصده ، وهي انعدام بعض القيود ، والحرية المصده حرمان حرية مصده بوصف بالحق والصواب ، وحرية بوصف بالخطأ والظلم ، ومن هذا التفسير الأخير يجب أن تعلم المبادون بالحرمان أن الحرية لا تصمد لها بدايتها وإنما فيها في مضمونها فالتحرر من الخير شر ، والتحرر من الشر خير .

وليس في مجال تحديد الأساء التي بوصف بأنها حر أو سر فكل مسألة في الوجود لم يفرع منها منطق السر ، وحسباً في هذه الحالة أن نسير إلى إيديولوجية الحرية مع سايين المنطق والفلسفات والمبادئ فصول كل شعب - سواء أكان مسلماً أم شيعياً أم مسيحياً وثياً - إلخ - يرعب الحرية من المحرز التي يهضم مبادئه ويحد هذه الحرة في ثلاث قسم من الطرفين وهي :

طعان الدولة الذي يهض الحرية السياسية ، وطعان الثروة الذي يهض الحرية الاقتصادية ، وطعان العرف والمادة الذي يهض الحرية الاجتماعية ، والمصلح الإيديولوجي يضع في برنامج إصلاحه هذه العروض والتحليلات

١ - مدى الفساد في هذه المحجز - من الناحية المثالية .

٢ - مدى الفساد في هذه المحجز - من الناحية الواقعية .

٣ - ادبل الصحيح ويكون وفق درجات هكذا (الدبل الصحيح كذا) (فان لم يحصل هذا فليبه كذا .. إلخ) .

٤ - ثم البضحية لإحلال كل بديل صحيح .

٥ - معادله رياضية على أنصاف الحلول بين الواقع السيء وبين الدبل الصحيح - مع حسن البضحية - وهذه فاعده حده في مكر علماء المسلمين سموها (درء المفاسد بالمصالح) .

ومن أخرى هذه المعادله وفارها بواقع العالم فسرى أن المآلات لم يحقق في أي رفعة من الأرض وإنما هو الرضى بأبدع ما في الإمكان .



عبيد الله

الناس كلهم - من أولهم إلى آخرهم عبيد الله رعا عنهم - ولكن هؤلاء الناس على قسمين :

١ - عبيد الله طاعه ومحبه وبصرا وعملا واعتمادا . فهم عبيد الله اضطرارا وحسارا .
فأما لاضطرار فهو أنهم محكومون بسطان الله الكوني أي بيد الله أروافهم واحاطهم وحفظوهم وصحبهم ومرصهم . وهذا ما يسمى (عبودية الربوبية) ، وأما الاحتيال فهو أنهم محكومون بسطان الله السرعي ، وسدهم وبحرمتهم أن يعصوا سرع ربه ولا يطعموه ولكنهم عبيد سرع الله سعادون له محبة لله ، وخوفا منه وثقة فيه حل جلاله ، وهذا يسمى (عبودية الطاعة أو عبودية الألوهية) .

وهؤلاء سرفهم الله باضافتهم إليه با عبادي . وعباد الرحمن . عبيد الله عبادا .
٢ - عبيد الله قهرا وإدلالا . وهم الكفار ، أنهم عبيد لله لأنهم محكومون بسطان الله الكوني ، وليسوا عبيد الله سرعا . لأنهم عاصون له وإضافتهم إلى لفظ الحلاله نسبت بإضافه سرع بل إضافه ملك يقول عبيد الله ، كما يقول بوقه الله

ودعاه المرد ، والرفق ، والنجار ، والنحدي . - الدس أقاموا فلسفة غريبة هسه المرع ثم كان هم قلول في المعادس العرب من رواد الأدب العربي الحديث ، هؤلاء آخر .
نصحه أنهم فسقوا عن أمر ربه السرعي ، ولكنهم عبيد الإدلال والقهر .

أي عبيد الله كوما محكومون في حركاتهم وسكناتهم بعلم الله وإرادته وقدرته . إلح
أما عبيد الله سرعا فقد رحمهم ربه بأن جعل بكلفتهم مرهونا بقدرتهم واستطاعتهم .
وجعل أجرهم على قدر نصيبهم .



حُرية الإرادة

بروي عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال : « القدر سر الله فلا تكشفه » . ١ هـ .

وإذا صبح أن القدر سر الله فالداهية تعرف أننا لن نستطيع كشفه لو أردنا وكلمه علي هذه - إن صحت عنه - لا يلزمنا لأنها اجتهد عنه - رضي الله عنه - ولا حجة في قول أحد دون الله ورسوله فإن وحدا نصا صحيحا استنبط منه هذه الكلمة ابتدأ لها وعلى أي حال فهي كلمة اجتهد أريد بها مع الناس من الخوض في القضاء والقدر الذي يبدد فكر المسلمين ودحا من الزمن .

والمفكر المسلم اليوم يرى أن حوضه في هذه المسائل من باب جهاد العلم المقدس لأنه مدفوع على دغمه لكثرة الحيرة وترددها على الشفاء ١ .

ولو أردنا أن نكون عمول عن هذا الصرب من الحديث لما استطعنا فالأدب الحديث اليوم مفعم بهذه الأسواك ، والأدب الحديث هو راد سباب هذا الجمل في الأغلب والأعم فمدرسه السبب وسعر السببية في العراق لون من الحرية المسانعة النعيسة بعدي حريتها بحره المهاجر الأمركه وما سبغها من قلاب حائره في ديوان الشعر العربي ، وقد انقلب هذه الحرية الكسولة إلى علمائه بعصه في شعر المقاومة وفي شعر من يسمون بأهل الرفص وانتحطى والتحدى ، وهذه المدرسة رعت حمقه الإنسان فأظهرته أكرم من حجمه وكأنه الحاكم بأمره في هذا الوجود ١١

ومرى من هدى الطرفين الدميمين أصحاب الله الخمامه وجماعه لنواح والمسير ما «اروماسية وذلك ناسها الله مساره للأقدار أو الخجوح إلى أحلام مريضه تعني القرار عن الأقدار أو أن شئت فقل : يعني الانتحار الفكري ١٢

فما بال هؤلاء - هداهم الله - على هذه التفرحات والبنيات ١٣

إنهم يؤمنون بأن "سِر مسيرون لا محزون وهذا بعده بلغة المطلق في أبحاثهم ويلغة الأدب في رؤايم ومشعلاتهم .

أو يؤمنون بأن البشر قاهرون مسطرون مخبرون وهذا لم يكتبوه بلغة المطلق قط
وقضدهم الله عيزة الحياء فاستحبوا من المكر أن يسألوه كلمة في هذا المجال وإنما كتبوا بدعة
الأدب والعاطفة والخيال كتبوا تحديات تشبهه بدلال الاطفال وتقدمهم إهم الأبهون عن
شرع الله المطوقون بقضائه .

ولا أرعم لنفسي أن الكتابة في هذا الباب تستوفي في معاله أو عحاالة لأن مسألة
العضاء والمدر فسيم أكر في فكرنا وتاريخنا وأعرف مؤلفات خاصة بهذا الباب لفدما
ومحدثين شرقيين وغربيين .
ولكن حسبي ثم أن أصع بعض المعالم لهندي بها السبارة في محاهل هياء . فأول
ما تجب ملاحظته :

أن البشر عند الله محكومون بقضاء الله ليس لهم حرية مطلقة في الخروج عن قضاء
الله الكوني وكل فعل يصدر منهم - إن حيراً أو سرا - فهو بقضاء الله الكوني .
وثاني ما تجب ملاحظته :

أن قضاء الله الكوني على قسمين :
ف قضاء كوني يتعلق بفعل الله وينسب إليه .
وقضاء كوني يتعلق بعلم الله ولا يلام من الفعل والعلم فقد فعل المرء ما لا يعلم وقد
يعلم ما لم يفعل وفعل الله كله يعلم .
وثالث ما تجب ملاحظته :

أن الله يعلم أن أبا جهل سيعمل عمل أهل النار ويدخلها ولكن عمل أبي جهل
ماذا نسميه فعل الله أم فعل أبي جهل ؟
لقد تخرج جماعة من أهل السلف فقالوا :
لا ينسب فعل الشر إلى الله تأدياً مع الله .
قال أبو عبد الرحمن :

نحن ننظر إلى فعل أبي جهل من عدة زوايا فنقول :
لراوية الأولى أن فعل أبي جهل يكوس من الله وفق قضاء الله العلمي
الراوية الثانية أن فعل أبي جهل يكوس من الله وفق قضائه الفعلي من ناحته أن
وحد أبي جهل فعل الله والله خالق الخلق وما فعلوا .

والزاوية الثالثة أن فعل أبي جهل فعل أبي جهل نفسه لأن الله لم يكرهه على فعل الشر وإنما علم أنه سيفعل فعل أهل الشر .

ولا ساقص بين قولنا إن فعل أبي جهل فعل الله وفعل أبي جهل نفسه في أن واحد .!!

لأن فعل أبي جهل للشر فعل له بالمطابقة ، وهو فعل لله بالتضمن لأن أسباب أبي جهل في فعل السر أسباب خلقها الله وهو يطنئ بده التي خلقها الله ويفسق بجوارحه التي خلقها الله .

ورابع ما يجب ملاحظته :

أن حرية أبي جهل في فعل السر خروج عن إرادة الله السرعة ، ولكنها ليست خروجاً على إرادة الله الكونية الفعلية وليس ذلك من ناحية أن أبا جهل فعل ما أراد الله كوناً بل من ناحية أن الله لو أراد فعل الخير من أبي جهل لفعل أبو جهل الخير على رعه .

وحامس ما يجب ملاحظته :

أساساً حتى نفي فعل الله لسر أبي جهل فعلاً مطابقاً لا يكون بذلك برغم بأن أفعال البشر ليست من خلق الله للأميرين :

أولها أن بعض أفعال السر التي خلقها الله كانت من خلقه لأنها تمت بأسباب خلقها الله فيكون فعلاً لله بالتضمن .

وباسمها أن الفعل المسبب إلى أبي جهل بسبب إله بقدر ما أعطاه الله من حرية كونه في اختياره ما شاء من الخير والسر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . والخير أو السر فعل العبد لأنه المناسر له وهو فعل الله لأن الله أعطاه الحرية التي يتحرر بها أي الطريق ومسحة الأسباب التي توصل بها إلى أي أهداف

وسادس ما يجب ملاحظته :

أن الفائدة العظمى من مساله القضاء والنذر هي الخلف ، كيف يعاف الله أساساً على ذنوب تتعلق بعلم الله وإرادته وقدرته وفعله !!!

قال أبو عبد الرحمن :

الأمر الأول أن كل شيء يعلم الله ولكن علم الله ليس هو فعله

فعلمي بأن زيدا سيقتل في المعركة - لعل وأسباب تعطي نتائجها غالباً - لا يعني أنني قتلت زيدا والله المثل الأعلى !!

والأمر الثاني أن الله لم يعاقب العاصين بدمويهم إلا وفق ما أعطاهم من حرية يستطيعون بها اختيار فعل الخير ولهذا كان التكليف وفق القدرة والاستطاعة .

والأمر الثالث - أن فعل العاصي للنسب وفق علم الله ولكنه ليس فعلاً لله مباشرة لأن علم الله لا يعني فعله ، وليس هو وفق قدره الله لأنه لا حصار مع قدرة الله ، وبما كان من قدره الله لأجل أن الله أعطى أبا جهل القدرة على فعل ما حير منه ، وليس هو من إرادة الله الكونية لأن الله لو أراد كوناً فعل السر من زيد لما مسحه الحرمة والحصار وسامع ما تجب ملاحظته :

أن هناك حالات مستنسات فأنه يصل الكافر وذلك عفوية على إصراره ويهدي المؤمن جزاء له على إيمانه .



مع القصص

توطئة

مدد شر « القصيمي » كتابه « العالم ليس عقلا » سره في فيه على أن إلهه المادة العمياء ثم اسعه بخطاب مفتوح إلى المادة شره في كتابه « كرماء التاريخ في مآرق » ثم أحد يهدم أدله الواجب الوجود بمقدمه كتابه « هذا الكون ما ضميره » ويقول إن هذه الأدلة وليدة التلمس والسفليد . وهي لقته إلحاديه وردت في شعر أبي العلاء المهرري .

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى مقالك ربي واحد أحد منذ بدأ القصيمي بتابع نشر حماقاته :

أحد شعوري تنكار بخطوره الأمر ، وأن عليّ واحبا دفاعا مقدسا بعلمي وفكري .
لأني سدد لإيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
« من مات ولم يعرف الله تعالى بمات ميتة جاهلية » أو كما قال ، ورغم
أنف أبي رية .

قال أبو عبد الرحمن وإنا نعون الله عارون حنظل الإلحاد في محبته ، وإنا نعون
واهب العلم حاجزهم بأفهام السمس .!!
أما الشعور بخطورة الأمر فله دوافع هي :

أولا أن القصيمي خاص في موضوع تنكافا أدله عند قاصري النظر من قائل الله
موجود وقائل الله غير موجود ، فاحد ينصر الحق الإلحادي الأخير بمقطعات سره من
حدل الملاحده والسكاك العريس إلا أنه لم يفسر معهم في غوصات المساكن والمساكن .
فهو غير صلب في فكره ومورد دليل غيره ولا يفتق معارضة من دليل مكفوه على أقل
تقدير « فهو غير محقق أيضا » .

فمن هانس الناحس علما واحب فرصه أمامه العلم والعمل
ناسا أن قراء القصيمي والمعجس به لسوا علماء في السريعة انهمدهم فهم يجهلون
حقيقته الدس إلا أنهم يعرفون السه المصراه عليه ، السه وحسب
فلا يوم عندهم إذا أعجبهم أدله غير القصيمي التي سرفها القصيمي ! لأنهم لم
يحيطوا بعد علما بالأدلة التي هي أكثر مكافأة ، وأسند أسرا ، وأهص برهايا ، لم يحيطوا بها

لأنها واردة في مصادر الشريعة وفي كتب عبقرى الإسلام الكبير أبي العباس ابن تيمية ، وهم الله حبيبهم يحمرون الدين في مصادره وموارده وإنما مناشدوهم باسم طلب الحقيقة التي لم يجبوها إلا بدعوة أبيهم الروحي - ديكارب - أن ينحدروا من الحق على الدين في استماع حجته ، لأنهم في لحظة الحكم ، وإلا فهم غير مسحورين للحق ، حاثرون في الحكم ! أولا يرى : أن الشرك ظلم عظيم ، لأنه جور في الحكم !

قال أبو عبد الرحمن : وحزمتنا على أن الفصيمي سطا على آراء غيره ، أهرب دليل لنا عليه . أن هذه كتب الفصيمي لا نرى فيها نشأ بالمراجع لا في الحواشي ولا في مسرد خاص فلتنوق أي مسرع اتهامنا بالحيف أو الادعاء .

فإذا كان أتباع الفصيمي غير عبا في الشريعة ، إلا أن ما يصرى عليها لا يعوهم ، وأهم معجون يبراهين إلحاده ، لا يدرون أن في مصادر الشريعة عظمة فكرية عتيقة هي أشد أسرا وأنهض حجة من برهيتهم إذا كان هذا كله ، فإن علينا واجب التبليغ وما أشد حباة من يكتمون العلم وقت الحاجة إليه .

ثالثا : أن بلادنا منبع الوحدة مفسره في مجال الدفاع الفكري ههنا الشيعة الخبيث حواد معيه لما افترى على عميدة السلف في كتابه « هده هي الوهابية » ونشره في الأوساط الإسلامية لم نعن بلادنا بما فسته بروح علمية معتدلة تتوحى الحق لها أو عليها ، لتشره في الأوساط إياها .

أما مجرد منعه من دخول البلاد فهذا لا يكفي .

وعد ما سنت من صحف الإلحاد وقادورات الفصيمي وسائر وأستعهم .

فماذا ينسطون في شر الباطل ، ولا بسط في الدفاع عن الحق ؟

وإذا تخليا نحن عن واحسا فمن لذلك الواجب ؟ وإسى يحمل كل فرد منا أى قصور في دفاعنا الفكرى . وليس علينا إلا بحمد اعلما وجميعهم وبدل المال بكل سحاء وإباحه الفرصة لهم لطلعوا على كل سيء ونزوا معطائهم المسوده

إن جماهر السباب في سرفنا العربى والإسلامى وإن انصرف عن دسه قابل

للاستصلاح ، فليحد في كسه إلى حرب الرحمن قبل أن يفرسهم دعاه جهنم !

إن واحسا في الدفاع الفكرى عن الإسلام أكثر وأكرم من واحسا السياسى وإن كان

كل دينك حقاً واحياً .

إن واقعنا العملي لم يصلح حتى نعوم سلطان لا إله إلا الله وحتى تتبش حساسا في كل محاربا من كلمة لا إله إلا الله ، أن يكون سليمة من مرض البفاق الاجتماعي واجب عليها أن تكون حدة فان كان تفسيها كالمالح في الطعام فذلك أحسن حالها . وجمهرة مؤلفاتنا ليست من العلم النافع .

عجبا لهذا العصر والانكسار أنحصر تاريخنا العتيق عن محادنا في العلم النظري ونحن لا شيء في الطبعيات والكشوفات ؟!

إنها حسنة لمواريت الأسلاف لافسا عفويتها في التعمه العيصه وضباع الشخصية . وإن نفلد الصعيف للهي سة لله مطردة وإن كان ماصيه عبيدا . رابعا . أن الرجعه النصفه نهمتها ندسا بفعل أبواق الإلحاد فكان عزوف شاسا إلى كتابات المحدثين ، إن دول الإلحاد نظم حركات السر والإعلام والمحلات والمؤلفات لتنصر الباطل فلماذا تقصر في الواجب ؟

لماذا نقول ولا نعمل إلا قليلا ؟

والصحافة اليوم وحرى كلمة السرعه وظلده العلم ما هي بصحاتهم ؟
أما لا انكر ان في بلادنا كتابا مجاهدين ، وأسأل الله أن يزدهم ولكني مطالهم بأمور :

أن يخلصوا الله الله ، ولا تكون بصحاتهم إملاء لرعات سبطه أو لطمع مادي دون أن تكون طبقات جوانحهم لله وحده .

ومطالهم بسداد الحق . وأن لا يسوعوا خطأ احب الناس إليهم أو أحل الناس خطرا عندهم بصوح الدس فهذه - لعمر ابي عبدالرحمن - خطه حسف بحق الله بها سي إسرائيل .

ومطالهم بأن يكونوا منورس لا يحفرون من العلم سنا وحدار حدار من بصرفات عيت علينا ديننا وتشمت بنا عدونا .

أما غير أولئك فقد ادونا بهدر الصحافة ولم يكن العلم النافع مادة صحفا و بها - والله - حساره أن يصنع عنبرسا الفكره في برجسته أبي نواس والرمريه في الادب ولوحه اس الرومي والعرب يسلط عظمه الفكرية في يجهل عناندا ومادنا ونحن مشغولون بالمفصول .

إني لا أحقر من العلم شيئا ولكنني مصارع بأن الذي سقاه الغرور وليس في دماغه
إلا طرائف الأدب ليس أدائه في خدمته دسه ووطنه ما لم يصحب ذلك علم غزير ، ولعلم
هو صمه الإنسان والأدب يسلى به إذا أحس بخلل في فكره ، وعلى من أدركته حرفة الأدب
السلام .

واجب على صحافتنا أن نتعد عن الترافه وعن التملق .
ولشعراء في وسطنا العربي الذين تحفظ قصائدهم الإلهادية كثيرون . وكثيرون من
سائنا الدين استهواهم إلهاد العرب لا يستطيعون أن ينسوا بكلمة الكفر ولكنهم
شاكون .

لهذا فعلىنا واجب تحصين العقيدة أولا وتنوير الناهين الرافعين ثانيا ، ولئن يهدي الله
بك رجلا واحدا خير لك من حمر الهم . وإن وجود صحفي مسلم غزير العلم من أندر
ما تمس الحاجة إليه .

ولقد كانت مباحث الألوهية التي شغلت متكلمي الإسلام هي مسألة الوحدانية
وصفانها ، أما اليوم فبالضرورة تحتم البحث في إبيات وجود الله لأن أوروبا كلها وأمريكا
والصين راحقة بمددها وحولها وطولها لا ينكار هذه الحقيقة . ويأبى الله إلا أن يتم نوره .



رسالة إلى عبد الله القصيمي

لقد كتبت وأسهرت في نقد الحقيقة الأزل

ومد كتب كاتب الحقيقة الأزل من مسلمات أمنا - سانا وسوجا - بيد أن العامة -
دون ذوي الحنونة الفكرية - يحنون ويطربون لكلمة مجرد أو رفض أو محاكمة برد على
لسان حائر مثلك .

ويعتبرون الحق الحيد لصياغة الحرة - ملايح العصرية والموهبة وإن كانت تلك
الصياغة دعوى : تردف الدعوى ولا تلد البرهان .

انطرب والمحب أن نعمة الحائرين غير مألوفة . ولكل جديد له
أما ذوو الحنونة الفكرية من أمنا فعددهم أكبر من الحن للتمرير والرفض والتحطي
والمحاكمة ومعاقبة القدر ، وربما كانت أفعالهم أعذب .

ولكنهم لم يسوحوها فأسوا بهذه الأفعال ، بل إنها برعهم لأهم عاسوا الحقيقة
فعرفوا على أفعال الرضا والراحه والفأل والحب والعودة المطلقة لخالق الحقيقة ، ووجدوا في
ذلك البديل الختم ؟

وإذا نجدوا - بالساء للمجهول - هذه الأفعال المسكة ارددوا طمأنينة ، لأنها لا
يبالهم ، ولم تعبلها عقولهم ، وعقولهم ليست بالهينة اللينة .

وبما برعهم ان العارفين عودوه مساعدهم الخوع لهذا السحي في عقله من انطوى
والدهشة الحادة ، وكانوا كمن يروح على هيب الحمر وبعض سمفوسه هاديه باسمه
هكذا كتب - أها القصيمي - لا يرى من محالي الكون الخلاه ما سهج أو يفرح
مكان ما في الكون من شجى لا يتم عن حكمة الله وعدله .

هكذا يرى السحطي - سحر الحقيقة فعمص عسك . ويلوح لك السهه فنصرب
بيديك ولك ما أخرجته إن تمرة أو حمرة .

وما من هدف - وليس من حاجي - ان أررى بك . سد أن شدى لمسهك في لماس
لله ٩/٢١ - بجاردن مسي - سيزري بك . وذلك ضروره اسهدهسي ولم أستهدفها .

إن نقدي لمهجعك تقوم لما صدعتنا به من كتابات مكررة ، وأفسه فاسدة ، ودعاوى عريضة ، واستقراءات قاصرة .

وأنتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ لا تصدر في نقاشك عن مهج مطعي ، ولو كان لمطعمك أصول لكان نقاشها أيسر وأهون .

وقد يقول ليس من شرط المعكر أن يتعبد بأصل ، وقد يكون هذا صحيحا بوصفت لنا أنك لن تنافض ، فأعظم أصول المعكر ألا تنافض .

وإنما تنحاشي المفكرين التنافض بأصولهم البائسة التي يفضح تنافضهم فيرحمون لتعديل الأصل أو الفرع .

وأكرر دليل على ذلك أنك تنحاشي وتسندل لنفسك بحجج يرى أنها عملية وكأنك من تلاميذ ديكارت أو رعيم العقلاني وإن أحججت نواصعك

فإذا رددت عليك بحجة العمل صغرت بأن العقل يلعنه الحسابيين تارة ، وبلغة الوضعيين تارة ، وبلغة النقيدين تارة .

وهذا حلل وتنافض :

فأما أن تؤمن بالعقل فتحتاج به وتحتكم إليه

وإذا أن لا تؤمن بالعقل فكيف تريد . حسابانيا ، أو وصفا

وإذا أن تؤمن ببعض هوى العقل فحدد ذلك والرمه أما أن تعطني ما لا يقبله مني فذلك حلل في مطعمك من جانب ، واستهيار بالحكمة من جانب آخر ، وظلم لضمير إنسان يعذبه قلبه وعقله في طلب الحق من جانب ثالث .

وأنتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ روع عن موضوع النقاش ، ونصم الحصة بانكته والسخرية .

ولما بهاجحت بانكار وجود الله رددت عليك بأدلة عقلية فذكرت لك برهان العناية وأبعائه والكمال ، وذكرتك لك حتميات اندهى كالتسبيه وفسمه العمل التي لا تتم إلا بتصور الكمالي اللامتناهي .

وتحدثتك . على مشهد من بعض المنقصر . أن بعد العله وعام الفسمة ، وهما من حتميات لفكر الشرى ، فساقت ونجاعت ورددت رد من لا أصل له ولا فاعده

فمره عرفت على نعمتك المألوفة في اسحلاب أنصاف المنقصر وهي النسك في عدل الله ورحمته بأن جعل هذه الحساء محدورة الوجه ، وجعل فلانا بائسا .

فقلت : إن تعاشنا في وجود الله وليس في أفعال الله والبحث في عدل الله فرع للبحث عن وجود الله . فعليك أن تدفع أدليتي هذه . ثم عليك أن تورد البرهان على أن الله - تعالى عما تقول - غير موجود ، ثم تتعلم إن أحست إلى أفعال الله .

فأشجعت حائرا لأنك لم تأخذ في الحسبان . أن في شباب السعودية - أو شباب العروبة - من يدرك القروى الحديدية ، ولا يحدده المويه إذ لا يؤمن بعير بنفسك .

ولم تحلل إذ بيت للحاضرين أنك تستدل في غير محل الراجح وفي المرة الأخرى أخذت بهدي في إنكار حميات الفكر فقلت لا عناية ولا عاية في الكون وضربت مثلا فقلت . إن قائد السيارة الذي يسر سرعه سيديده - على وتيرة واحدة - ويصدم الناس لا تسمى سرعته نظاما ؟ .

ولقد بينت لك أن الدقة والنظام والعناية دلالة على أمور كثيرة منها القوة والإحاطة والترتيب ، وأن يكون كل شيء بمقدار ، وأن يكون كل ذلك وفق مراد صاحبه . فإذا كانت السرعة الشديدة على وتيرة واحدة هدها من أهداف السائق فحده لذلك دقة ومهارة ونظام

وبينت لك أن عناية الله في الكون ليس فيها اصطدام كاصطدام السائق بالمارة ، وقلت لك لولا عناية الله مدب البحار وعرى العالم . أو رادت حرارة الشمس فاصهرت الأرض .

وقلت أنت - في سداخه - أس العناية في الكون ونحن نرى في الناس يؤساء وسعداء . فلماذا لا يكون الناس كلهم سعداء ؟ .

وهذه هي نعمتك الممنوحة إذا ربحك الرهان لدت بعد المدر فقلت لك لو سلما - حدلا - بلعك الكافرة ، وبصا العناية الإلهية من الموضوعات التي يحمل سرا أو حرا (وحاسا لله من ذلك) لما كان هذا النبي قادحا في دليل العناية . لأننا نستدل على قدرة الله ، ولستنا نستدل على عدله .

ووجود عاقد من العناية التي هي قوى قدره العلم السري يكفي في الدلالة على قدره الله وأنه الخالق

ولو كنت ما عبد الله المعبود - ذا عمل حر مسكر ، أو لو كنت واعيا لفلسفه العرب لقلت . إن العناية تدل على أن الله المستطر على الكون . ولكنها لا تدل على أنه حاله لأنه ليس كل مستطر على شيء حالقا له .

وحينئذ لا تطالبك بغير العبودية لمدير الكون ، وتأتي لك بالدليل الآخر على أنه موحد الكون .

وتأتي بدليل التامع المعروف بصناعة أخرى ، فنقول : إن حال الكون أولى بتدبيره من ناحية العظمة والأحقية .

ولو كان للكون مدير بغير إذن حاله فسدت السموات والأرض بنفس الصعوبة التي يصاغ بها دليل التامع تماماً تماماً .

ولم ترض الإذعان للحق ، وخانتك الحجة إذ قلت : إن مدير هذا الكون آية عشاء ، فقلت لك : أما أنه إلى فلا يحرقه من العناية والدقة والنظام . وكلمة إلى مرادفة لغوية وليست تحفة فكرية .

والحركة الإلهية لا تكون كذلك إلا بعناء ، وهي نظامه لأنها موحودة على هذه الهيئة ، وبينك بك ، أن نظام الكون ليس أعمى ، لأن سحبه العمى العار بغير قصد . أما كون الله فلا يقع فيه إلا مراد الله ، فليس المطر بعمر ياسا من البشر إلا بادن الله ، ويست الرياح تدفع مدينة ما إلا بادن الله ، فالعناء أن يكون رسا مع كل مدير في هذا الكون إن خيراً أو شراً .

وليست العناية أن يكون كل شيء وفق مرادنا .

والله دلتنا على عنايته بسس كونه يصفها لنا كظلال السمس من مسرفها ، وغروبها من مغربها ، وفق حركات معدودة مضبوطة .

فمن أراد أن ينكر العناية الإلهية فليخرج السمس من مغربها

وبالحار فاسمريء ما شئت من أحداث الكون وانف عنها عاينه الله ، ولكيك لا يستطيع أن ينكر كل العناء في الكون وستحد هذه العناية ولاند ، ولن يستطيع معها عذرت ردها إلى غير الله الذي يوس به ويكر به لأنك تعرف أن العلم وحسنه السر التي بعدسها لم يسطر على كون الله حتى لا يجعل الإنسان إها ونحن نقول : إن لله غيباً لن يطلع عليه أحدا .

وإن علم البشر وإن عمر الملايين وقمر بالنواهي لن يحط بمدكوب الله وبكفيا من لرهين اسحدى سحدى العلم أن يجعل كل الكون في متناول الحس السري

أما برهان العلية فقد نحملت في الهروب منه فلما كررتك عليك قلب لا وجود لعنة واحده كانه مطلقه فحاولت تذكيرا - وكنت أظن أن ما سأقولك لك معلومات بسسها

إن العلم الكافية حتمية ذهنية ، والعلية إحدى فواين الفكر الثلاثة التي يعصمه من التناقض .

ولو كنت ذا ثقافة فلسفية واعية مستوعبة لنصرت مذهب (هيوم) في مبدأ العلية نصر من يعرف مذهبه ، لأنه أشهر وأعظم من يلح هذا المبدأ وضعف من دلالته . ولكذك لم تكن المفكر المنكر ، ولا المنفع الذي إذا ذكر ذكر .

لقد رثيت لك كثيراً إذ رأيتك سكر وحوذ الله وأعظم أدلته دليل العلية ، وأنت لا تحيط بمذهب الفلاسفة في ذلك .

ولو فوجئت بأنك تحيط بما قبل في العلية وبلغ على إنكار العلم الكافية لقلت لك ، إن عليك ألا تتق بأي احتجاج عملي بعد ذلك ، لأن العمل لا يعصمه من الصاع إلا فواين ثلاثة العلية أحدها .

عرفنا ذلك بالعطرة والاستبراء ومخلف الحالة الساذه عن القاعدة .

وأنت - يا عبداً الله المحمود - تساهي بسبه لم تكن من انتكارك ولكنها بلوب بعمل الصبيان ، فتقول : إذا كان الله حالو الخلق فمن حالو الخالق ؟

وأنا أقول قولاً قديماً كيف يعتبر الخالق مخلوقاً في حين أن الخالق اللا مخلوق هو مطلب دليل العلية ، والعلية حتمية فكرية ؟

وأقول قولاً جديداً أيها أسهل على العصمي الإيمان بتسلسل في الخلق لا ينتهي وذلك غير متصور ؟

أم الإيمان بحالو لا مخلوق سهي به سلسلة الصور الخاطيء . وذلك وهو حتمية فكرية هي العلية وتنام القسمة العقلية ؟

أيها أسهل على العصمي الإيمان بسيء غير متصور ، أم الإيمان بسيء حتمي التصور ؟

إن عمولنا لا تصور تسلسل الخالق إلى غير هاية ، ولكنها مضطر إلى الإيمان بحالو لا أول له . والله هو الأول والآخر .

إن عمولنا المضطرة إلى إجاب رب الكائنات - بدليل العلم - بأني القول بأن للحالو حالها ، لأن الخالق غير المخلوق ، فلا يقاس به ، ولا يدرج تحت قاعدته ، بل لله المثل الأعلى من كل شيء .

وأشد المدحدين إخلاصاً للحقيقة إنما يقص بمضلتين :

إحداها : تصور خالق لا خالق له .

وحراهما إساءة عدل الله . وأنه لا ساقى ما في الكون من السر والامتحان . ونحن
سؤل هؤلاء إن عذبت عقولكم عن الإيمان بخالق لا خالق له . فكم مصطرون إلى
الإيمان بأن الكون في سلطة ودير خالق واحد . لأن برهان العلة يدل على أن للخلق
خالقا . ولأن برهان العلية ينسب أن الكون في عبادة خالق واحد
فامسوا معسر الملاحدة بهذا الخالق الواحد سواء أنصوريهم أن له بدايه . أم أنه
لا بداية له .

المهم أن تؤمسوا عن سده الأمر . وهذا من باب التنزل في الاستدلال .
إن تصوركم الله متسلسله ليس بأقل معصله في عقولكم من تصور إله هو
الأول والآخر .

أما الإيمان 'و' لست في عدل الله فلا ياتي الإيمان بقدرة الله . وأنه الخالق . فعقولكم
المضطرة إلى الإيمان بوجود الله وقدرته وهيبته مستعطر إلى تعليل خلق السر بالحكمة
واعتدل دون الظلم والخور والله الخالق المهيمن جعل خلاصا من النار (بالأدلة العقلية
التي سب بها السواب) مرهوبا بكمال الله . ومن كماله العدل . فلا بد من
الإيمان بذلك .

ثم إننا لم نجد في الكون شراً مقصوداً لذاته .
ورأنا مظاهر ومحال الخسور والرحمة في هذا الكون أكبر من الآخرين . وأعظم هذه
المجالي بعث الأنبياء . ودفع الله الناس بمعصهم ببعض .
فكيف يعدل الله فوجب أن يمسس حكمه الله في سرور الكون وأحراره
وباختار فمحن سب وجود الله وقدرته وهيبته . وهذا وحده يكفي في إرغام عقولكم
على الإيمان سواء آمنتم بعدل الله أم كفرتم بذلك ؟ .
وسواء أرضيتم عن الله أم سخطتم . إنكم لن تعجزوه . وليس في حاجتكم . والكنهه
لله وحده .



هكذا كان نقاشنا في الساعتين الأولين ، ولكن العصيمي اعتاد إصحام أنصاف المصممين بالروغان تارة ، وبالمهكم والسحره تارة ، بحيث يتخلل المناظر فيعمسه الغضب لنفسه عن النظر في الحجة .

وتارة يعنى غناء روماساً حزناً يحلب الناس فيفعلون عن عريه من البراهين . ولقد تحملت سحره العصيمي وبهكمه ، وضحكك على تسكينه مع من ضحكك حتى إذا ظن أنه انصرف قلب له لا تضيق الحقيفة في الفكاهة ، فهذا داء عضال تدرع به المغالطون والمشاغبون .

وظالما يسهته إلى أن ما يفوله دعوى وليس برهايا وظالما سهته إلى أن استدلاله في غير محل السراع . ولكنه يلج بذلك كنه فاسمل إلى سرد أحساره وأحواله ، وأن الدولة العلانية طردته . لأن الملك العلاني أو الرئيس العلاني وراء ذلك .

وبما تحدث العصيمي في السياسة اسربت به وأكد أرفعم بأنه صهيوني محمد فهو لا يكف عن إطرء الموهمة الإسرائيلية لا من ناحيه الدهاء والخث بل من ناحيه الفصيلة والأخلاق .

وإنه ليرى المخث اليهودي أنموذجا لكمال الإنسان . ويعبر إسرائيل الناحره في جسم الأمة العربيه غلة ودعة ولقد طالبه أحد الحضور بأن يعتبرها عقربا لا غلة . وهو هذا يقول إن وجود إسرائيل ضروره لجميعه لسف أمه العرب اهمحه وتعليقها الفضلة والكرامة .

أي والله .. هكذا يقول العصيمي . وإن العصيمي سدى عدااء كبرا لأمة العرب ومصالح العرب ، فهو لا يعذرهم إذا استقموا لأنفسهم ولا يسوع انهمهم بالظروف النامره في المنطقة ، وإنما يرد ذلك إلى العرب حلقة ويكونا .

وإنه لبسدى الوفاحة غطى معكوس ومكسوف . فظهر الاسماء على عمل الهدء في أرض عربيه ، وهو اسساء لم يده أصحاب تلك الأرض وكأن العصيمي باطق إسرائيلى وبه لسكر كل ما سطوي عليه العبور من امسكناه للتحربه ، وسياسى الظروف المعاكسه في المنطقة التي أحدثت رد الفعل في حادته الدهرسوار ، ولا يعلى بعير سخاعه الإسرائيلى وعقله الحصارى . وحس المائل العربى ومخلف عقله ٢

« سمح ما سمعت له تسخيفه لاستعمال اللفظ كسلاح ضد أعداء العرب المناصرين لإسرائيل ، وشتياكي بمبادئ أخلاقية في غير محلها .
« يعرف أن العرب أحرار في ممتلكاتهم ، وأهول مكافأه للعدو أن تمنع عنه حفا من
« « « « « إن الفتى العربي موهبه وطافه ، ولكن قوى الاستعمار معته - ولا تزال - من
المحال الذي تبرع فيه موهبته .

« إن لفتى العربي شجاع بأسل مناصر كله ربه أن يعدل في الحرب عشرة - كما في
« « « « « لأنقل - وحرم عليه ربه الفرار من الرحف ، ولكن لا مجال للفتوة في هذا العصر ،
لأن محب يهوديا أو امرأة يهودية يحرق المناب وهو على متعدد مكف يفت سحائره ؟
« إن نعصمي إذا قال سنا صحيحا من الواقع فغنا يعرف على ظروف العرب السبته ،
« « « « « ساسي كل المسوعات للحظ السي ، وأهمها الظروف المناصرة ، وللأخلاقية
الاستعمارية .

« إن نعصمي لا يرتاح لأي رد فعل عربي سواء أكان عسكريا أم كان سياسيا أم
« « « « « إن اقتصادنا ، وإنما يطالب العرب بالاستسلام للأمر الواقع إلى أن يلحدو فيسقطوا
الغلب على إسرائيل ،

« هذه افكار نعصمي ، وهي افكار ماسوية يهودية ملعونه
« وهو يسعى لالتحتل والنصح للعرب وأنه لم يح الوقت لأن سدى العرب أية
رد فعل ،

« ويسعى سنار صديق آخر ، فرغم أن العرب بحاجة إلى مفكر سحدي وسعطي
« « « « « عسف عن علاط المجتمع ، وإن لم يضع الدليل الصحيح
« « « « « إن ساريج لم شهد أن العرب استسلموا حتى في أحلك الظروف ولولا
ذلك لما بقيت لغتهم وعقيدتهم وممتلكاتهم .

« « « « « إن ساريج طاري ، أو عمده ملحد ، أو فكره ماسوية لن يعمر طويلا في ارض
العرب ، وإن عاست لحظاب فاما نعسي عصانا لمساغر الجهاهر من أمنا ، والنداء في
النهابة للمشاعر الجهايرية المؤمنة .

« « « « « إن ساريج ضروره للأمة ولم يصلح الحكومات لاسلاميه في مختلف معصور
« « « « « إن طيب صحاب الأفكار الدس لا تأخذهم في الله لومة لائم

يبد أن الفكر المتحدى الحتمي هو الفكر المؤمن الصالح المخلص للأمة ، وهو الفكر الذي يواحه الجسارة وجهها لوحه ، ويهانونه لصلحه وشعبته ، يلاس ويرفق ولا بصحب ، ولكنه يقول الكلمة المخلصة ، ويكرر ويلح عليها ويصر لعقابيلها ولو كانت المقصلة . أما الجبان في مواحهة الرعاء ، المسوء في نواياه فلا يعتبر فكراً متحددا ، وإن استقطب العامة برومانسته ، ونهالك على السمعة الشعبية الزائفة .

والفكر المتحدى هو الفكر الناصح في ملكته ونفاقته ، وأشهد أن القصيمي يتفلس في عرض دعاوى الفلاسفة والعلماء الملحدس من أمثال بختر وسارتر ، ولكنه لم يفهم حججهم ، ولم يصدق ماذهبهم ، كما أنه يجهل الكبر من حجج المؤمنين

إليك - يا عمدا الله المحجود - لم تكذب عن برجسته ابي نواس ، وموسفة المحترى ، واطوانته العباس بن الأحف ، ورومانسة إبراهيم ناحي - ولم تكذب عن سقم مريح إبل ، وصفاف برحونه ، وخطوط فوس مريح . ولو كتبت عن هذه المسليات بكان أسلوبك أليق بذلك ، لأنك تعي وسوح وتسرف في الخيال ، وتفس رسم الصورة ، أنك فنان متمزق ، إنك أديب ساخر ساخر .

أما المادة والوحد وحمقة الأزل وفوانس الفكر وعصل الرمان والسلسل فأمر بهنص صياحك كأديب إنما عصل فكره بكتفك الرحد حمفا وطرحا . وبكتفك الاستغاب والاحاطة والابحار مع السمول والابصاح واحترام وجهه بظر غمرك وبهمها وإحصاء حججها ومناقستها بفهم وعمق وإصاف وحروب في الحكم والنسب

هذه شروط الفيلسوف ، وهي دعائم الفكر الحر المتحدى .

وأنت - يا عمدا الله - ادب بفهم الفكر باعمال ، ولست ففلسوفا مستوعبا ، ولست موهوبا فطري التفكير .

ولا أنكر أن القصيمي كان محلصا في إلحاده اول الأمر لسه عرص له . وقد لافى من ذلك معاصمه ومطارده ، ولكن تلك المطاردة والسفل في بلاد معرض كل وجهات النظر عامل فعال في جعل القصيمي عميلا للضهوره ، لأن العرب المسلمين طردوه فحمد عليهم ، ولأنه في حاجه إلى مدد إسرائيل ، ولأنه لا يحس بعاطفه دسه بفره من اليهود ، ولأنه - حسب الله ظنه - توقع أن العنفي لليهود . ولأنه يراهم ميل الكمال السري ، وربما اصيب بعمليه غسل الملح وهي إحدى وسائل البروتوكولات الماسونية

فهذه الظروف مع أفكار الفصيمي الماسونية ترجع أن الفصيمي عميل للصهيونية ،
ويجب أن ترقب حركاته بريبة .



وقد جمع الفصيمي إلى ستة احغار مواهب العرب أجمعين سيئة العرور بنفسه ، فهو
بعبير فكره إحتلالا لم يعرفه الجامع ، ودا نافسه عرسي حادي في طلب الحقيقة قال ، إن
العربي سريع في الإحاطة من محروون فكره من تعليمات أبي هريرة والأزهر والعرف والعادة
ولقد صفت بهذا الادعاء وقلت له اعتبر ما أقوله لك حجة عقلية نافسها وانفدها
فاحتجته مناسبا ندائها وليس من يقول بها ، وإن كثيرا من الأعراف والعادات تكون
وفق قيم عملية وحلمية وحالة .

ولما ساهى في الإحتجاج ورغم أن الناس يضطرون إلى الإله لتسليم أخلاقهم ، قلت
له : هذا مذهب (كانت) في العمل العملي .

ولما ساهى في الإحتجاج بأن الناس يفتدون للأخلاق حسب مقتضاهم ، قلت له : هذا
مذهب (بنتام) و (مل)

وقد أحس بمقتضى من هذه الاعراض ، فقال دعنا من المذاهب ونافس
الفكرة ، وإنما أردت أمرين :

أولها : استعار الفصيمي بأنه لم يأت بتحديد ، وأنه سريع الإحاطة من محروون فكره ،
لا من المسابح وسمى هريرة ولكن من ثابت وسام وأعراف العرب
ونافسها استحوذت إلى الاستدلال على فكره سام ومل ، وبكده يعرف الفكره
ويشرحها ويغني بها غناء رومانسيا ولا يعرف البرهان .



انت يا انا محمد - سعل عامل مسحوك واطروف التي سهرتك في محرج
ساظرك والتهكم به فعف حياء .

وابنك تعطي مناظره ولا تأخذ منه . وإذا ألتح عليك بحجته تخلص إلى موضوع آخر .

وابنك نسعل لأسلوب الأدبي في عموه رأيك على طريقه الرمزيه . فما أيها العار إن المحدث بك يعبر طري يدغدغ وجدان الأديب . أما الفيلسوف والمفكر فأكرم أن يحدته برهان تحسلي أو مغلطاني . وابنك تسرف في الأقيسه والتسيهات الطرفه المدعيه في تصورها . ولكنها ليست في محل النزاع .

وابنك تسرف في عرض الدعوى سرحا وعطرسه . ولكنك تسح بالبرهان . أو معجز عنه .

وابنك سطر إلى الحميفه الأزله بحف . لأنك لا تحترم إلا وجهه بطرك . فتعمم الحكم وتصور مساويه . ودليل ذلك أنك لا سدرع بعد قصه لندر والقضاء المحوم في إنكار وجود الله . مع أن محور أفعال الله إنكار لعدله . وليس دليلا على ححد وجوده

إن في الكون من مظاهر لحرر والنفس ولعلو وما يخالف رغائب السر ما يهبط حجاج أي أديب روماني حرس ولو غمر عمر انفس لما استطاع أن يرسم برسته كل لوحات السر . ولكن في الكون من مظاهر الفرح والسعاده والعطاميه والخير ما هو كبر وأكرم . فإن كنت حادا في طلب الحميفه فانظر إلى محالي الكون - حمرها وسرها - وحسند تحفظ توازن الفكر عن الذبذبه .

وإن لدى لموسى من لراهن . وفي الموسى من العلاء الاحرار العسدين ما لو ضمته إلى شبهك وشبه أفرانك لأنصع لك الحميفه .

وابنك اليوم لأخوج الناس إلى ادملكك المسحلي هذه عيونك - ما ان محمد - في مسحك خبرتها عن قراءة ومشافهه .

وابني لأرحو ان سهج طرق الحب والحدل لصحيحه ليهدي ويهدي الله بك ان كنت - كما قلت لي - جادا في طلب الحميفه .

وحر دعوان أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المستمعين
كتب فيما بين فجر سلاماء الموافق ٢٢ رمضان وفجر الخميس الموافق ٢٤ رمضان
بحارون سبتي بالقاهرة المحروسه ١٣٩٤ هـ .



كيف رأت كل العقول ؟

بعد كتاب هذه هي الأعداء استمر فكر عبد الله بن علي القصيمي في المجموعه التاليه من كتبه :

* الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات .

* فرعون يكتب سفر الخروج .

* كبرياء التاريخ في مارق .

* هذا الكون ما ضميره ؟

* أيها العار إن المجد لك .

* العرب ظاهرة صوتية

* العالم ليس عقلا .

* أو صحراء بلا أعداد عاصي لعار التاريخ أيها العمل من راك . ومدار هذا العيبان على العناصر التالية :

١ - إنكار الحقيقة الأزلية وما غيبه الله عن خلقه .

٢ - مهاجمة الأديان والأنبياء .

٣ - الاستهفاف بالموهبة العربية .

٤ - التحدي للعصايب العربية والاسلامه .

٥ - المعنى بالام الانسان وعيائه والاحتجاج بذلك في فلسفه العناصر الأربعه الالهيه المذكور .

ولي مع هذه الكتب قصه كتب أنصدها ونامها للظرف والاستطانه . وفي ليلة

١٣/١٠/١٩٧٤ م . أهدى المؤلف إلى حملة من كتبه بحملتي في « حارس سبي » بالمهاجره

المحروسه . ووقع على بعضها بخط يده حملا يدل على اعتراره بما كتبه من حماقات

كتب على أول صفحه من كتابه (الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات) هذه

الحملة :

« بحمده وبحمده لناسم القلب والضمير والوجه والحماء عايس النعالم والعطات
والبراءات والصلوات . للبايى الحافق الطلعة والرؤنة والحركة والأحاسيس والأشواق
الحصاره والغلبة والاسابية إنه الأستاذ أبو عبد الرحمن من عليل الدى تشتهى أن تراه
وتلغاه وتحاوره أكثر من أن تشتهى القراءة له .

منتميا أن يقرأ فصل :

(شعبى شجاع جدا) .

وفصل : (كيف رآته كل العقول) ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمى

١٣/١٠/١٩٧٤ م .

وكسب على أول صفحه من كتابه (أيها العار ان المحدث لك) هذه الحمده .

« راعب فى إثارة الفنان بلا إيمان والمؤمن بلا فن .

لؤمن تلفينا وعلينا وإرهايا .

والعنان موهبه وحياء .

الصديق الأستاذ أبى عبد الرحمن بن عليل الظاهرى .

مؤملا أن يقرأ فصل :

اللفظ يكتب عن مزايا الأدبان .

وفصل : إسرائيل نوقع الكشف عن الموهبة العربية .

وفصل : أريدك شاعراً بغنى لأوهامى ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمى

١٣/١٠/١٩٧٤ م .

وفى أول صفحه من كتابه (هرعون يكتب سفر المروح) اهدى لى ان تعلق إسامى

على إيمانى ، لأن ذلك الانس حاءى من احوال أبى هريره الذى احترها ل لأهر
الشريف .

وكانه أعجب منى بفضل موهبة فوصفتى بالعنان المسرق .

فان أبو عبد الرحمن . وهذه العواطف أرجو له فى شخصه ان يهديه الله للامان فى

العرعره فتكون خائفة حسنة إن شاء الله ، فإن هذا الرجل الذي ألف « الصراع بين الاسلام والوثنية » ممن يؤسف له على الكفر .

ولقد قرأت كتب المصمى بعد ذلك تمنع فلم أحد له فكراً جديداً محرراً من مصبات أساطين الكفر والالحاد .

وإنما وجدت طرره الأسلوب - مع ضعف اللغة - والقدرة على المعالجة والانارة وما كنه المصمى عاخر عن رجزحة الحقيقة . ولكنه نارع في التحذيل عنها والعميه دونها .

قال أبو عبد الرحمن وما كنت أبوى منافسه سحره ومباريه لولا إحساسى بأمرى أولها : تعاطف بعض الناس مع فكره .
وبأسها اتهامى بأن رفضى لفكره بكسبى الصغير « الله في حاردين سببى » رفضى بحمل غير مشبوه لأن فيه روح العمى والأحكام المحملة وإنما المطلوب متابعة مفصله .

وهذا اردت التعامل مع كلامه معاملته بملصقة للحق برفض أنموذج بدل على طريقه المصمى في التليل ، وهذا الأنموذج منافسه لفصل بعنوان « كيف رآه كل العقول ؟ » من كتابه « الانسان بعضى لهذا يصنع المحصارات » وهو من المصول التى أوصاها براءتها في اهدائه وهذا الفصل بلفظ في لاحائه على هذا السؤال السدى طرحه المصمى :

(كيف امكن أن سعى الناس على الافساع بإله واحد ، أو سبى واحد ، أو برعم . أو بذهب ، أو بدين واحد ، أو بأعداد هائلة من المعتقدات لمسافره المسافه المسافه البليدة الممجه ؟) . ووجه هذا الاستشكال من ناحيتين :

أولاهما أن الناس اتفقوا على هذا الاعن بمختلفون حد في جميع مسوئاتهم وطروفهم العقلية والدينية والعلمية والفلسفة والاحلافه ولتاريخه والملاذيه ، بل وفي أهوائهم وهمومهم ومصالحهم ومواجهاتهم وتجاربهم .

وأخراهما هم مسحوا ما اموا به الأخلاق والعبود والنوه والمحد والمخلود مع أن بامهم برفض كل العقول منطقته وبرفض كل العيون دمايته وبرفض كل الأخلاق والمحصرات وحسينته .

قال أبو عبد الرحمن : هذا هو السؤال المشكل الذي طرحه الفصيمي ، والآن تعالوا
انظروا كيف فلسف الاجابة عليه .
وأنا سأحدد إحاطة بالاعداد الحساسة حتى لا نشبه في محافل الأساليب الاسائيه
المتحدثة .

يجيب الفصيمي عن هذا الاستشكال بالتعليلات التالية

١ - أن الفرد إنما آمن بمفصى قانون الواقع مع المجتمع . لأن الفرد محكوم عليه بأن يعس
مع الآخرين وفي الآخرين وكما يعيش الآخرون .
أي ساركهم في إيمانهم ، لأن خروج الفرد عن إيمان المجتمع سفيه .
وهذا يؤمن لفرد بما يؤمن به مجتمعه بحيا عن الراحه لا طلبا للصدق .
ولا يعنى هذ الايمان أن الفرد مقتنع بما آمن به أو فاهم له أو مفكر فيه أو منصور له .
وإنما يعنى أنه محكوم عليه اللازم مع مجتمعه في سلوكه وجماعه وعباده
والحاجه إلى اللازم السلوكي فرضت الحاجه إلى لتلازم المكري أو الاعتقادي
أو المذهبي .

ولهذا اضطر الفرد إلى التوفيق بين آرائه وسلوكه .

ومعنى هذا أن تفكر تفكر الجماعة ، وأن يرى يعونها ، وأن يفسر منطقها .

٢ - من هذ الايمان الحسبي يجب وطأة الواقع مع المجتمع اضطر الفرد أن يجمع إيمانه كل
مزايا التفوق وإن كان غير معتنع بذلك .

يقول الفصيمي « أن المربع الملائم لك حسنة والأكر سر ، لعارك وهوانك ومخيفها
من تعذيب اخلافك لك ومن احتجاجها عليك :

هو أن يذهب يحاول لسحب عن اسباب الاقضاع مزايا الطعن

بمزايا المذهب أو الدسه أو التومنه و الوطنيه أو الاساسيه وأن يجد هذه الأسباب
المصنعة .

أن عارك المحول إلى مذهب أو دس أو نظام يؤمن به قد يكون أقل بعدا لك من
عارك بلا دين أو مذهب . أهـ » .

والبحث عن مزايا الايمان نوع من النفاق المقدس .
ويصف هذه المذممه بقوله :

« هل يوجد أحق بالرباء أو الاعتجاب أو الخب من إنسان لا يستطيع أن يقتنع ثم لا يستطيع ألا يجرؤ أولا يقسوليقول :

إنه غير معتنع ؟ أهـ » .

إذاً هذا العاق يعنى إحضاع المطلق للسلوك أو الموقف المفروض ، أى إكراه التفكير على التوافق مع السلوك .

ومن هذا الموقف المفروض استخرج الفصمي قاعدة منطقيه هى .

أن المجتمع المسحد دسا أو مذهبا لا يؤكد حفظة فكرية . بل يؤكد سلوكا جماعيا محسوما أو مفروضا .

واستخرج قضية ثانية ، وهى :

أن الفرد لا ينعم بحريته الكاملة فى الوجود .

ومن هذه النصه يصف حرية الفرد بأنها لا تساوى أكثر من حرية أى عضو من أعضاء الجسم فى الجسم .

أى أنها حرية محكومة بضغطوط الجسم على العضو

إن حرية الفرد يعنى حرية الجسم كى لا تسخ أو تعرض أو تضعف أو تموت

وان يوجد المجتمع لا يعنى فيها موحدا ولا مسوى موحدا أو متقاربا من مستويات الدكاء أو عمق الحساسيه او من مستويات القدره على الرؤيه او الطافه والبراهه والمعاومه .

وإنما هى ضرورة التلاؤم مع المجتمع .

٣ - من الممكن ان يكون يوجد المجتمع على الاماكن عن طريق اللغى والانساع للمجتمع .

وإنما قبل ، الفرد اللغى يماور المصوع لسلوك الجماعه .

قال ابو عبد الرحمن الفصل الذى كنهه الفصمي بعنوان (كيف رأته كل العقول) خمس عشره صفحه . ولكن ما لخصه انما هو حصيله أفكار تلك الصفحات . وما مركبه من الفصول . لأنه إما تكرار حمل بألفاظها ومعاسها . وإما تكرار لمعاني جملة بألفاظ أخرى . وهذه هى عادته .

وهناك حمل مسافسه متحدثه سأنافسها بعد سباهه الحديث عن أفكار هذا الفصل والأمور اللاله التى جعلها الفصمي حوايا للسؤال لذي طرحه منحص فى الأمر

الأول ، وهو أن حمية الوافق مع المجتمع حمت الايمان بإله واحد أو دس واحد .. إلخ .
قال أبو عبد الرحمن : وإد سم - محمد الله - عرض معاني كلام القصيمي بأمانة
فاننى ملحق بذلك مناقشة أرائه ، وملخص المناقشة في الأمور التالية - محدداً ذلك بالارقام
الحسابية تسهيلاً لخدمة الحقيقة وبعداً عن المتاهات :
١ - الأمر الأول :

أن القصيمي طرح السؤال بصعده كاذبة فانتحت فصايا كاذبة ، وهذا هو ما يسمى في
المطلق بالمغالطة . ووجه المغالطة هنا أنه قال :
(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المحلفون جداً على الافتناع بإله
واحد ، أو بنسب واحد .. إلخ . أه) .
قال أبو عبد الرحمن : هذا ليس بصحيح . لم يؤمن الناس قط بإله واحد ، ولا بنسب
واحد منذ تفرقوا .

بل كانوا محلفين فمهم الموحد ، ومهم الوسى ، ومهم الملحد .

وهذا واقع تاريخي لا يزال متهوداً ولن يزال .

٢ - الأمر الثاني : أنه قال :

(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المحلفون جداً على الافتناع بإله واحد
أو بنسب واحد .. إلخ .. أو بأعداد هائلة من المعتقدات ؟) .
قال أبو عبد الرحمن : وهذه مغالطة ثانية .

لم يتفق الناس على الايمان بأعداد هائلة من المعتقدات .

وإنما امت كل طائفة بمعتقد ، فكاتب السجدة الاحلاف في المعتقدات . ولم يكن

النتيجة الاتفاق عليها كما زعم القصيمي .

٣ - الأمر الثالث :

أن القصيمي استعرب اتفاق الناس على الايمان بإله واحد ووسى واحد ودس واحد وعم

احلافهم وبقاوتهم في جميع مسؤولاتهم وصرورهم العقلية والثقافية (أه)

قال أبو عبد الرحمن : هذه مغالطة ثالثة . لأن لم يجد حتى هذا اليوم اتفاقاً في

المعتقد مع الاختلاف والفتاوت في مسؤولات العمل والثقافة

وإنما وجدنا الناس محلفين متناوين في عقائدهم كما وجدناهم مختلفين في مسؤولاتهم

العملية والثقافية .

فهذه ثلاث مقالات متحدة للحس والتاريخ .
وليس العجب في حراة القصبي على المعالطة . وإنما العجب من العقول المسلسلة
التي تتعاطف مع هذره .
٤ - الأمر الرابع :

رى القصبي أن هذا الايمان المتفق عليه يرفض كل العقول مسطفه . وترفض كل
العيون دمايته .. الخ . ا هـ .
قال أبو عبد الرحمن : هذا كلام يحمل العقل تصور معناه . لأن كل يحمل نريد حمل
هذا الكلام عليه نجده مسدودا .
فحين لم نجد دينا أو مدهيا . الخ انتهى كل الناس على الايمان به كما يست ذلك في
مقالاته الثلاث الآتية الذكر .

ولو سلمنا جدلا من باب النزول في الاستدلال :
أن هناك مدهيا أو دينا انتهى عليه كل الناس فكيف تصور قول القصبي .
« ترفض كل العقول منطقها » .
قال أبو عبد الرحمن : عقول من ؟ .

إن كان المراد عقولا لكانت غير بني الانسان فما هم تناقض سر استشكال
القصبي . ذلك ان عقول الناس امت بما لم يؤمن به عقول غير الناس ؟
وان كان المراد أن جميع الناس انعموا على الايمان سلوكا بسي . فهو عقولهم جميعهم
على الكفر به أي أنه لا يوجد في الناس من آمن سيء ما عن ساعة عقليه وهذا
مكابر للعنان ودفع لدخيله بالراح واقراء على جميع الناس . وفي مناقسي لقانون اللازم
والتوافق مع المجتمع سرى الصاعه العقله في إيمان المؤمنين . وسرى بحدى عظماء المؤمنين
للعرف السائد وكسرهم لطاغوت المجتمع .
٥ - الأمر الخامس :

إن القصبي جعل إيمان كل فرد في المجتمع شحه لقانون اللازم مع المجتمع
قال أبو عبد الرحمن : أما لا أنكر صحة هذه الدعوى كظاهرة تاريخيه في الماضي
والحاضر والناظر لدى بعض الأفراد والمجتمعات .
وإنما أنكر - وسكر معي جميع العقلاء - أن يكون هذه الدعوى هي الظاهرة الوحده
في الوجود بحيث تفسر بها إيمان كل فرد على مدار التاريخ .

وهذا الزعم مغالطه رابعة من مغالطات الفصيمي .

نعم هناك من آمن بشيء ما ، لأن المجتمع يفرض عليه ذلك .

ولهذا الايمان شواهد من عرب أهل الجاهلية الأولى الذين اشفعوا من البراءة من

(اللات) طلبا للراحة في سلوك مجتمعتهم .

وهناك من آمن بشيء ما تلقيا وعلندا ، ولهذا شواهد أيضا من عرب الجاهلية الأولى

الذين قالوا :

« إنا وحدنا إلهنا على أمة وإنا على أنارهم مقتدون » .

وهناك من آمن بشيء ما على الرغم من مجتمعه يحض تفكيره العقلي ومن هذا

الصف المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .

وهناك من كفر شيء ما رغم مجتمعه يحض تفكيره العقلي . ومن هذا الصف أيضا

المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .

ويكذب دعوى الفصيمي في رد كل إيمان في التاريخ إلى قانون التلاؤم مع المجتمع :

أنك تجد المصاعبة العقلية الصادقة - رغم المجتمع والدين والعرف السائد - في جدل

مفكري المؤمنين والمحدثين وهذا الجدل محفوظ في مؤلفات الفريفيين التي قرأ الفصيمي

مها جات وقبل عليه أن يذكر مصدر استفادته في جمع كتبه ليؤهم سدح القراء بأنه آت بما

لم تأت به الأوائل . وأول مجمع للمسلمين في دار « ابن الأرقم » دليل قاطع على أن

الاسلام انتعاضة على طاغوت المجتمع السائد .

سواء قرأ الفصيمي ذلك من تاريخ المسلمين أم من تاريخ خصومهم . لأن معايير

الويق السارحي براهن علمية تشمل كاهل المغالط إذا كان حصيا وأراد أن يكلم برهان

وقول الفصيمي : « لهذا يؤمن المرء بما يؤمن به مجتمعه سحيا عن الراحة لا طلبا

للصدق » .

إنما يصدق على أفراد .

أما تعميم هذا القانون على جمع خلق الله من البشر :

فيعنى سلب المثالية عن جمع الخلق .

ويعنى أن جميع المؤمنين يدين أو مذهب لم يفكروا بعقولهم .

ويعنى أن جمع مفكري المؤمنين مستسلمون بعقولهم في سسل الوفاق مع مجتمعتهم

وكل هذه دعاوى عريضة لم تأت عليها بشبه برهان .

وباربع الفكر البشري على مدار التاريخ يبصق على جمع هذه الدعوى .
ولعلها تأتي مناسبة من مناقشتنا حول القصيمي فنستعرض بمادح من الفكر المؤمن
المتحدي .

٦ - الأمر السادس :

أن المؤمن بشيء ما يضيف عليه صفة التفوق والمزية .
قال أبو عبد الرحمن - قد يصح هذه الدعوى كظاهرة ، ولكنها ليست هي الظاهرة
الوحيدة التي يفسر بها دعوى التفوق والمزية في أي دين أو مذهب
تصح هذه الدعوى :

- إذا كان الايمان وفق التلازم مع المجتمع .

- وكان المؤمن غير مقتنع بعقله .

- وكانت المزية للدين نتيجة الايمان به .

ولا تصح هذه الدعوى :

- إذا كان الايمان نتيجة من نتائج مزية ونفوق الدين والمذهب .

- وكان الايمان بالقلب والعقل معا .

- وكان الايمان بالرغم من العرف السائد .

والقصيمي نفسه لا يعلم وسأوس الصدور ، وأن كل ادعى في الوجود منذ خلق البشر
إلى أن يموتوا لم يوجد بينهم من آمن بشيء ما عن قاعده عقلية ، وأن القصيمي عرف ذلك
بفانون علمي يؤهله لهذه الدعوى الكبرى .

٧ - الأمر السابع :

يرى القصيمي : أن توحد مجتمع في دين أو في مذهب لا يؤكد حقيقة فكرية ، وإنما
يؤكد سلوكا جماعيا .

قال أبو عبد الرحمن في اتحاد هذه الدعوى قضية منطوية زور وبصليل كبر حدا
حاء من نعمهم هذه القاعده على كل مجتمع ، وافراض أن كل مجتمع حل في مفكرين لهم
موهبة فكرية ، وافترض أن كل دين أو مذهب يتمسك به عوام العامة من الأميين في
المجتمع لا يملك عناصر ومفومات فكرية بحيث يكون التوحد فيه لا يؤكد حقيقة فكرية .
وافراض أن أي مذهب يتوحد فيه المجتمع لا يمنح الأفراد راحة وحدانية ومنفعة

مشهودة . ذلك أن دور الفكر تمحيص الأحق والأضع والأجل ، فإذا وجد المجمع راحة ومنفعة في سلوكه فمعنى ذلك : أن مذهبه يؤكد حقيقة فكرية .

وتعميم هذه القاعدة يعني أن سلوك أي فرد شاذ التفكير يؤكد حقيقته فكرية .
وأن سلوك أمة من الناس - فيها العقلاء والمفكرون - لا يؤكد حقيقة فكرية .
فهل في عكس الحقائق أكثر من هذا ؟

أليس القسيمي يغني بأحكام الدول المتحضرة في الشرق والغرب ، ويعني على العرب تخلفهم . ؟

إن هذه الأمم المتحضرة أحدثت مبدأ التصويت والأغلبية

ووالله ما قام هذا المبدأ إلا على أصول فكرية تعني :

أن العصمة في آراء الجماعة إلا من كان عظماء فضل علم مغيب عن الجماعة .
وأن الزيف في رأي الفرد الشاذ .

فمفول القسيمي إن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقته فكرية ، وما ألزماء به من أن سلوك الفرد الشاذ يؤكد حقيقة :

إنما هو رجعية وضيق عطن ينافض مبدأ التصويت الذي أخذ به الأمم المتحضرة التي يغني القسيمي بأحكامها .

على أن الإسلام - قبل هذه الأمم - عظم الاحتفاء بهذا المبدأ في مسائل « الشورى » و « الإجماع » .

والصواب أما قبل أن يبحث سلوك الجماعة ، هل يؤكد حقيقته فكرية أم لا ؟

يجب أن تبحث في هذا السلوك عن مدى وحاحه من ناحية البرهان ؟

ثم نتصح لما بعد ذلك هل يؤكد هذا السلوك حقيقته فكرية أم لا ؟

وأذا أراد القسيمي المحاجة بعمل وتفكير :

فلننظر - على سبيل المثال - فصلاً الإسلام التي أحدث عليها مسير المجمع

الإسلامي :

هل تمثل حقيقة فكرية أم لا ؟

وهل المجمع الإسلامي حلي من المفكرين العقلاء أم لا ؟

فإن أثبت ببرهان - وأني له ذلك .

إن المجتمع الاسلامي حلي من قعم المفكرين ، وأن فصايا الاسلام لا غلك مقومات فكرية .

فمن حقه أن يقول :

اتفاق المسلمين يعنى قضية سلوكية لا فكرية .

ولو كان القصصى مثاليا في فكره يعطي المنهج حقه لقال

« توحيد المجتمع في دين يعنى قضية سلوكية ، وهذه الفصه السلوكية قد تكون ثمره تفكير أو مشاهدة أو تجربة أو تقليد وتلقين » .

ثم بطرح للحوار - بمنهج سليم - فصايا كل مجتمع لا تؤكد حقيقة أو فضاغة فكرية وبما أن القصصى غير مخلص للفكر أصبحت مؤلفاته عويلا وصراحا بساوح على هامش القضايا الفكرية دون أن يضرب في صميمها .

٨ - الأمر الثامن :

قول القصصى إن توحيد المجتمع في دس لا يعنى فهما موحداً ولا مسوى موحداً .. الخ .

قال ابو عبد الرحمن : هذه القضية مغالطة .

كما أن عكس هذه القضية مغالطة أيضا .

والصواب أن هذا التوحيد قد يعنى فهما موحداً ، وقد لا يعنى يعنى فهما موحداً إذا أجمع عقلاء ومفكرى المجتمع على فصيه سلوكها الجواهر

أما جمهور العوام السى لا غلك أصول التفكير فلا بحسب حساسها في فهم أو تفكير وإنما قناعتهم الوجدانية تؤكد الفهم الموحد .

ويعنى فهما موحداً إذا كان ذلك الدس شهر العنل سرهانه

قال أبو عبد الرحمن : وما هنا الملح إلى حقيقة قد أكدتها في كتابى « دسكارب بين الشك واليقين » حول إيمان العوام .

وهذه الحقيقة :

أن الاسلام - عقمه وسرعه وسلوكها - جاء على امراض أنه الحق والخير والجمال

وأقام هذه الدعوى إيجابا وسلبا .

فأما الايجاب فبالرايين الدامغة .

وأما السلب فبتحدى كل مؤهل للتفكير يعارض حقائقه .

وأكد الاسلام هذا التحدي باستحثاث العمول على الفكر والتدبر .

ولكن يا ترى هل كل فرد من مخلوقات الله يملك الاستجابة لهذا التحدي الفكرى ؟ .

كلا . لأن أغلب الناس من القاصرين في تفكيرهم الذين لا يملكون إلا التفكير في

حياتهم العادية التى عرفوها تجربة ومراسا ووعيا .

فإذا كان الاسلام يدمغ بالبرهان من يكابر في أنه الحق والخير والجمال

فهل من المتوقع ان مخاطب العامة والجهلاء يقول لهم

أنا الحق والخير والجمال ، ولكن لا تؤمنوا بى حتى تعدروا على التفكير فيكون إيمانكم

عن قناعة فكرية ؟ .

أم يقول للناس من ملك التفكير فيها هى براهسى أمامه

ومن لم يملك التفكير فيجب عليه أن يؤمن بى . لأسى ضامن له الخير والحق

والجمال ؟ .

وهل يتوقع من مفكرى المسلمين الذين عاشوا الحق والخير والجمال في دينهم بحسبهم

ووعيتهم وعقولهم :

أن يرفضوا بوجد العامة على هذا السلوك المبارك ويقولوا لهم

مادم لم تدركوا عقولكم فصاا دسكم فسلوككم ضلال ، وهو لا يؤكد حقيقة

فكرية ؟ .

والعالمى الماهل الذى يدين للحق والخير والجمال يجد في ذلك ما يعرضه عن نعمه

التفكير ، وهو الوعي والحساسه والراحه الوجدانه والمنفعة التى يجدها بحسه الظاهر

والباطى .

وإذا كان القصيمي هذه المرة يؤمن بانعوانين الاجتماعيه والنفسية إذ يحملنا إلى قانون

التوافق مع المجتمع : فان لنا الحق أن نعامله بما يعتقد هو أنه حجة .

ونك الحق ظاهره نسبه وأساها رأى العين في عوام من المسلمين لا يملكون من

عناصر التأمل سنا . وإعنا تفكيرهم من ممارسه حياتهم اليومية العاده

لقد عاش هؤلاء الاسباح من العوام حياه سظف وأكرمهم كيبوب العمل من الحره ،

وأرحلهم مسفعه من الحمى والوجى ررفهم نهب . والمصائب مدحهم في أنفسهم وأهلهم

ومالهم ، وساو ح عليهم الهموم من كل جانب ومع هذا نجد انسابهم أحدهم إلى أدبه لا

يعرفون قلقاً ، ولا عمداً نفسية ، ولا انتحاراً فهل وجد القصيمي هذه الظاهرة عند عوام
الوثنيين والملحدين ومفكرهم ؟ .

أليسوا يتظلمون من القلق والعهد ويسارون في الانتحار عند أتعص المصائب ؟
إن الدين الصحيح والإيمان الوثيق عوضهم عن التفكير بالراحة والطمأنينة وطهارة
الوجدان ، فكان سلوكهم يؤكد حقائق فكرية .

والقصيمي لا يجهل . أن كل المجتمعات لا تحلو من فئات ثلاث .
الفئة الأولى : مفكرون موهوبون مرعون تفكيرهم للمصايا الفلسفية والغيبية يتكلمون
بنطق ومنهج . وهؤلاء القلة .

الفئة الثانية . تلك موهبة التفكير ، ولكنها قصرت ذلك على مجال تخصصها العلمي أو
الثقافي .

الفئة الثالثة . وهم الأكثرية . من العامة والأميين المنصور بفكرهم على حياتهم العادية
الذين لا يحيدون قضايا فكرهم بالأمل بل بالعاعة الحسنة والوجدانية المحصورة في تجربة
حياتهم اليومية العادية .

إذا كان القصيمي لا يجهل ذلك ، ويدعي مبالغة البحث .

فلماذا يضلل شباب العالم ويقول :

دعوا كل دين أو مذهب . بلا استثناء . لأن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقة
فكرية ؟

أليس العدل في البحث والإنصاف في الحق والمبالغة في التفكير
أن يتصيد تفكير عملاء المجتمعات ويحاكمه إلى ساح العلم وأصول التفكير ؟ .
نعم ليس من المفترض أن نقيم القصيمي الحق على دس الإسلام من واقع سلوك
ال دراويش ودهماء الصوفية الحمقاء ونزهة المنافقين الماكرس
بل المفترض أن يقيم الحق . إن قدر . من مناقشة براهين الإسلام ذاته . ومناقشة
براهين القمم الفكرية من علماء الإسلام .

ثم يعاوم بفكره كل سلوك ينحرف عما يعتقد أنه الحق .

٩ - الأمر التاسع يرى القصيمي أن يوحد المجمع الالف الذكر يؤكد أننا لابد أن
نكون أدوات مخلوقة مسخوفة في الجهاز الكبير الرهيب . أن نكون بلا حرية مهما كانت

الحرية موحدة ومشروعة . إن حرية أي إنسان في المجتمع أو أمام إملاء المجتمع لا تساوي أكثر من حرية أي عضو من أعضاء الجسم في الجسم .
إنها حرية قانونية أو افتراضية فقط .

إنها كحرية الجسم في أن لا يشيخ أو يمرض أو يموت . أهـ»
فإن أبو عبد الرحمن . في هذا الكلام عجائب وجهل أرعى بالدراسات الفكرية الرائدة في فلسفة الحرية .

وهو كلام عائم لا يحدد قضية معينة .
وبيان ذلك من وجوه :

أولها . أنه ليس في الوجود ولا في تصور العقل أي حرية مطلقة تفوق حرية العصور في الجسم وتكون غير حرية قانونية .

بل إن الحرية من شيء خضوع لشيء آخر .

إن للفرد - في عرف أي مجتمع منحصر - أن يتمتع بكامل حرته شريطة أن لا يؤدي حرية الآخرين وحرية النظام .

وثانيها . أن الحرية المطلقة لا تتصور عمليا إلا من موحود قائم بذاته مستغن عن كل ما في الوجود قادر مهيمن على كل ما في الوجود .

أما الإنسان الذي بدأ حياته تحت الحضارة وبحثها في دل السحوحه ويعرف اليوم ما كان يحمله بالأسف :

فأنى له أن يطعم بحرية مطلقة ؟

وأنى لعقولنا أن تتصور له ذلك ؟ .

وحقيق بالمفصلي بعد ذلك أن لا يؤله عمل الإنسان المخلوق وسهوانه الخائفة

وثالثها . أن كلمة حرية ليست تعني الحق والخير والجمال إلا عما نسب إليه من ذلك .

فالتحرر من الصدق وذلة . والتحرر من الكذب فضلة .

إذن ليس من المحر أن يكون كل فرد حرا مطلقا دون حرية قانونه

وليس من الشر أن تفرص الحرية القانونيه على الأفراد .

إن الحرية للأفراد في الأخذ بالحق والخير والجمال .

وإن الحرية للقانون في كبح جماح الشذاذ من الأفراد

ورابعها : ليست كل المجتمعات مما يجب أن تسعى عليها حتى الحريات الشاذة . فالمجتمع الإسلامي الذي يحق حرية المناقشة إنما سارك العقل والفكر حجرة .

والمجتمعات السافلة يرفض العقل حريتها .

يرفض وأدعا الحرية العقل والدين والمخلق .

١٠ - الأمر العاشر : قول القصيمي إن التلقيح سلاح لا مثل له من الأسلحة . وإيه السلاح السري الذي صنع أنجاد وأصارات الأنبياء والرعاة والدعاة الماكزين قال أبو عبد الرحمن أما الأنبياء فكانت براهمهم المعجزات الحسية وضرورات العقل .

وما سلب نى قط بالتلقيح الصال الموروث في مجتمعه . وإنما جاءت رسالته لتفويض هذا التلقيح .

ثم إن الحق والباطل والخيال والضح والحر والسر كل ذلك لا يصل إلى الناس إلا بالتلقيح .

والعقل والوجدان هما المميز لكل ذلك .

وسيرهن إن شاء الله - لا سيما من كتاب أيها اعمار إن المحدث لك - على أن لقصيمي أعظم أنموذج لمن يأخذ دعواته قلنا .

وأنه مصاب بعمله غسل المح المعقده من قبل المجتمعات الضهوية التي يعتبرها القصيمي غلة ودبة وعقربة فذة .

والقصيمي مهما حاول النعم في مهاجمة الاله والأديان والأنساء والمجتمعات والبرعاة وإنما يريد بحاده الله وبحاده دس الإسلام وسي الإسلام ومجمع الإسلام ورعاة الإسلام .

ونحن نقول له ولكل مضلل مكابر :

لا تأخذوا الإسلام أو برفضوه عن ملعن محدونه في عامه المجمع من الأمين

وإنما أمامكم الحوار المصنوع مع براهم الإسلام وبكبر علمانه وعناونه .

قال أبو عبد الرحمن أما نبيه هذا الفصل الذي كنه القصيمي بعنوان

(كنه رآه كل العقول) فهو حمل من الدعوى واليهوس والمكارة . فهو يصف

الكتب السماوية بالحروب والإرهاب ويكك بالوعد ولوعده والحنات والسماوات

ويصف الله - جل جلاله وتعالى أسمائه - بما لا أستطيع الاستشهاد به

ولا محال لعاش مثل هذا التهويش إلا لو كان ذكر الشبه أو المسوغات التي جعلته
سستهجن دين الله .

وربما أحبب القاريء يحمل متحذلة متناقضة غير مفهومة لا بلغة ولا بفكر . حد
مبال ذلك قوله :

« .هما تحدث الإنسان عن أفكاره المحررة وعن سجايعه فليست شجاعته وحرانيه إلا تعبيراً
عن حصوعه . أهـ » .

قال أبو عبد الرحمن . أي عقل همجي أو حصاري يفهم هذا الكلام .
هـب أن فرداً عاش في مجمع الإسلام وادعى أنه مسلم كأنني العللاء المعري ثم أعلن
خديه لفصايا جوهريه من أصول الدين وبالمحرره في ذلك

فكيف يكون إعلانه لمحرره الناطل وسجايعه في ذلك تعبيراً عن حصوعه ؟
إنه كلام مستغلق .

وربما كان مفهوماً لو قال بعض المحررات احتجاج على الخضوع
ثم يقول : « إن الخضوع أسلوب من أساليب الحرية » .

قال أبو عبد الرحمن لا أستطيع تصور هذا الكلام إلا بالمقاربه . فأقول إن التحرر
من الفضيلة خضوع للذيلة .

وبغير هذا المعنى لا تستطيع فهم هذه الجملة .

ومن الحمل غير المفهومه التي لا تصدر إلا من طرخاء المارسان قوله « إن خضوع
محرر في حرانيه صيغه من صيغ الحره ، وإن حرره في حرانيه صيغه من صيغ
الخضوع » .

قال أبو عبد الرحمن حتماً إن مرد القصص وحرره الفكري سأل في مثل هذه
الجميل غير المفهومه . وإلستم تحفه ثانية من جمله :

إنها لفظة مفهومة أو يجب أن تكون مفهومة .

إنها لفظة لا بد أن تظل غير مفهومة

ولا سعي أن يكون مفهومه مهما كانت مفهومه ووجب أن يكون مفهومه ؟ « أهـ »

فاسألوا الله له السقاء العاجل . وحمدوا الله على السلامه .



قوانين وهمية

سؤال حائر لا بأس به في اعتناء الرهان ، لأن الله أمرنا بطلب البرهان ، وكان طلبه فطرة في عقولنا التي لا تقنع بغير العلة الكافية وصاحب « هذا الكون ما ضميره » شفق تحته حدلا كثيرا ، ولا بأس عليه في أن يكون العالم الساك ويكون غيره الماهل المستيقن ولكن المستحيل أن يكون العالم المستيقن . رخصة القسمة العقلية . أن يوجد المؤمن المستيقن أو الملحد المستيقن أو الشاك . والساك بعرض ولا يفرض ولا دخل للعلم والجهل هم . ولا بأس بالشك إذا كان وسيلة لأنه طريق المعرفة . فلولا الشك ما حصل اليقين . ولكننا نرهب الساك منذ أول انطلاقه . لا من حيث انه ساك ولكن من حيث احتلال منطق . فليكن الشك أول انطلاقه في منطق الإنسان . ولكن حذار من احتلال هذا المنطق . لأن استئصال الشك الوسيلي لا يسوع انتكاس الفهم ونحن لا نحاسب على الشك . ولكننا نحاسب على ما بعد الشك من سوء في الفهم . ونقص في التصور . وعجز في الإدراك . وجيف في الحكم .

ويرى صاحب هذا الكون ما ضميره أن في الإنسان وفي كل شيء قانون متناقصين « قانون التمرد على الداب » و « قانون الخسوع للداب » وهو بالقانون الأول مدفوع إلى فهم كل شيء ، وإلى محاولة الانتصار على كل شيء .. وقد سمي هذا القانون في موضع آخر « الطبيعة المناضلة » .

أما القانون الثاني فعنى الاستسلام الهائلي لما ألقته الداب من المذاهب والعقائد والتقاليد ، فلا مربة لمذهبك على غيره إلا بالقك به وبحكم علاقته أعصابك به . لأن الناس بالقانون مداهمهم أكثر حدا مما بالقانون أوطاهم وسوتهم وأرباءهم ووجوههم وأصدفاهم . وهذا الإلف سموه « قانون اللازم » وهو من الأمراض السرية إلا أنه مفيد وضروري بقدر ما هو ضد الاحتجاج وسمي هذا الالف - في موضع آخر - أوهاما بدخل فيها « رهبة المجهول » و « حميات القدر وحجز الدس والمبدأ والعرف والتقليد » إيج . وكل هذه الأوهام المألوفة يسوع للإنسان العجز والبلادة . ونحن بينه وبين تعبير وجوده ووجود ما حوله والقانون الثاني يواحه الإنسان وجوده بمنطق دليل مسوحس

وبالمثل الأول يتمرد الإنسان على إلفه ويكتشف عيوبه ، ويرى من بعيد مزايا تقضيه
الذى لم يوجد أو الموجد عند الآخرين والذين يستحيون لهذا القانون يتسلون من طور
من يعيش فقط إلى طور من يرى ويعلم ويحكم ويختار .

وإنما العيب في ضلال الطرق الاستدلالية التي حصل منها فتاعى مذهبى ثم إلفى
نه وقصارى القول أن مره المذهب - كل مذهب - في برهانه وفلسفته والإلف ليس
مره مذهب دور مذهب . لأن في الناس من تألف الباطل بحسب أنه حق ، كما يألف
الآخرين الحق الذي تمذهبوا به ومثل هذا العميم أيضا لا يمكن أن يكون صحيحا لأنه
يؤدى إلى « اللأدرية » وهي شبه فرعب منها الفلسفه يوم كان الفكر السرى طفلا أما
قانون التلاؤم فمسهود في تكوّن الإنسان الطبيعى - في تلاؤمه مع محيطه ليعيش - أما تلاؤم
الإنسان مع مذهبه فلا قانون له غير ما يبلّيه فكره وعقله وحسه ورؤيته المناسرة وليس
يقول : إن تلاؤم إنسان مع مذهبه مفيد بقدر ما هو صار ولا أنه احتياج بقدر ما هو صد
الاحتياج ، وإنما يقول : فائدة الإنسان واحتياجه في الأخذ بما سعى

وقانون عمرد السلوك على النصور ، وقانون خضوع السلوك للنصور ، أو إساقه من
النصور أو قانون عمرد الفكر على مألوف النفس وقانون خضوع الفكر لمألوف النفس
والتصحيح للعبارة أول خطوه يجب أن سطلق منها وبعد هذا التصحيح اللفظى لهذه
العبارة ، فسمه خطأ معنوى فاحس في اعتبار عمرد الداب على مألوفها أو خضوعها له
قانوناً ، لأن القانون يعنى المقار الصابط للنصرف الذى يلزم عنه نسجه ، وعمرد التمرد
والخضوع لا يكون قانونا للنصرف لأن التمرد والخضوع بصرف في ذاته وإنما القانون
يعنى الأمر الذى تقع به الداب في عمدها وخضوعها ، وطرق القاعده كمره يختلف فيها
الناس ، وما يقع به الناس بسعونه امرا معقولا إما أن سب معقولته برؤيه عقله مناسره
أو سبس أو إهام أو تقليد أو استحكام عاده ، والعاطفه لسب من طرق الافساع . ولكن
اسىء الذى يقع به الإنسان سحول إلى عاطفه لذا يقول : إن الإنسان سمرد ويخضع وفق
القوانين التى يؤمن بها فتتحول نتائجها إلى عاطفه في نفسه .

لسنا نعتبر التمرد دافعا لفهم السىء والاستصار عليه وإنما هو نسجه للأمر الدافع كما
أن فهم كل سىء والاستصار على كل سىء لسب تمردا على مألوف الداب ، وإنما هو اناس
يصحيح هذا المألوف إما سعبه ، أو سسه وبإبحار في الإنسان سبصر على مألوفه أو
خضع له بدافع قانون نسجه هذا الاستصار أو الخضوع

سد أن قانون الخصوع للذات يعني الاستسلام للآلوهيا وهو الذي سمعه مدها - ثم فرر أنه لا مريم لدهك على غيره إلا يالفك له . وبحكم علاقه أعصابك به ، لأن الناس بالهون مدهم أكثر حدا بما بالهون أوطاهم .. إلخ . ومنل هذا العمم لا يمكن أن يكون صحيحا لأن الناس جميعا لا يلقون مدهم بعواطفهم وأعصابهم ولكنهم يلقونها بفكرهم فتحول إلى عواطف وأعصاب وإذن فليست مريم مدهي على سواء بمجرد إلهي له ويعلمه بأعصابي وإما مريم في مقدار نصيبه من لبرهان والحجة ولا يجب مدهي أن يفسد إلهي له .

ولا مراء ان في الإنسان غرائر متصادة . فالإنسان يحب ويكره وقد يورع للحر . ويورع للنشر^(١) بيد أن الذي خلق هذا الإنسان وركبه جعل له من عقله وعاطفته ما يحفظ به التوازن بين هذه الوارع ، فإن أفضى أحد الوارع على حساب الآخر بقي في سقاء وخلق .

وإنما هذه الوارع المتنافسة لا يعني تسليمنا بأن الإنسان بين قانوني التمرد على الداب والخصوع لها ، لأن الداب لفظ لغوي معهم من الإنسان بكل حصانته ووارعه وعقله فالتمرد على الدات - على فرض التسليم بصحة هذه العبارة - يعني « تمرد الداب على دابها والخصوع للداب يعني خضوع الدات لدابها والخصوع حاصل في كلا القسمين . وكذلك التمرد حاصل فيها . والتمرد السلم أن يقال قانون تمرد الداب على معتقديها وقانون خضوع الداب لمعتقديها .



(١) وقد جعل الله له من العقل ومن توجيهاات السماء التي يوحى بها الله إلى رسله ما يحفظ التوازن بين هذه الغرائر والوارع ، وهذا التوازن داخل في معنى « الوسطية » التي كانت معيارا للتفصيل عند الفلاسفة ، وكان من الأمور المدحوخة في ذلك ، نظره في نصير سيد قطب - رحمه الله - لقوله تعالى « وكذلك جعلكم أمة وسطا » ونظرة في تطبيق ابن تيمية لهذه الوسطية على المسلمين من أهل الملل والنحل في كتابه « الجواب الصحيح » يتبين لك مدى حرص الإسلام على حفظ التوازن بين الوارع الداب وغرائرها وكل تطرف في الاتجاه يعني الخف على الفطرة ، وقد وجد المؤمنون الساعة السامة بديهم لاهم أموا بأن الدات بوارعها المتنافسة خلق الله وأن الإسلام توجيه الله الذي خلق هذه الداب ، فمن ملك الخلق ملك التوجيه ، لأنه أحق من جانب ، وأعلم من جانب آخر .

لا تمرد إلا بمسطق

هذا الكون حقائق موجودة .

وقبل أن يقضها الحس البشري تكون حقيقة مجهولة . وكل مجهول له رهبة . وبعد اكتشاف الحقيقة المجهولة يصبح هذه الرهبة وهمية .
أو تكون صحيحة . ولكن الإنسان يغالب هذا الكون بحيله ومواهبه ليعيش . فإذا عرف السبب زال العجب .

ومهما كان عنوان الإنسان في الكشف والاختراع فانه محكوم بحتميات القدر . وهو في النهاية لن يدرأ عن نفسه الموت . وإن سمي لعصيمي الرهبة والحتمية أوهاما تسوغ للإنسان العجز والبلادة . فواجه وجوده بمسطق دليل متوحش فان لنا نظرة فاحصة لا تسرف إسراف العصيمي في التمرد . ولا تتوحد توحد من يعادون الفكر الشرقي . فنقول :

١ - إن الموهبة الشرية تُكشف . أما الحقيقة في دانها فخلق الله . والمنطق الباده أن حائق الحقيقة أعلم وأقدر وأحكم .. إلخ من مكشف الحقيقة والله المثل الأعلى
فهما كانت ساركتنا الخطوة التمرد فيحب أن يحترم عموماً فلا نتمرد بأقوالنا التي لن تضر الله ولن تغير من شأنه الكوني سننا على حائق الحقيقة

ومهما كانت موهبة هذه الأناسي مجموعها وإن عمرت عمر إبليس فاتها لن تخرج عن نصاب السهو والتمص والمصور . لأن كون الله أقوى وأوسع وأرحب من حبل البشر . والموهبة البشرية حجة فيما أحاطت به خبراً .

أما في النفي المطلق فلا . لأن الله غيباً لا يطلع عليه أحداً . ولأن الموهبة الشرية ستندفق وبلهت وستكشف كل يوم جديداً . ولكن لن يزال في طي الخفاء مجهول لأن الإنسان بكل قوته محدود . ولأن الكون أشمل من الإنسان في محدودته . والله فوق ذلك لا محدود . ولا متناه . ومن الخطأ في الرأي الرعم من المحدود يدرك اللامحدود

٢ - وماكتشاف المجهول نزول الدهشة والرهبة . ولنا نحد بأساً في التحرر من

د. ه الطسعه في محاوئها ومجهولها ولكن اسفه في السرد على شرع خالق المجهول
الرهيب

د. ثان دس الله محريراً للعمول والقلوب من التعلق بحجر أو شجر أو كوكب أو رعد
أو برق .

د. ما قال دسا عط ارهبوا المجهول ، حتى يكون نرد القصيمي فاتحة خير لتحريرنا من
«د.س» والمنطق الدليل ، بل إن المسلمين بفطرتهم ، وسقاء هذا الكون سرأ مهياً في
«د.لهم» لم يعرفوا حقيقته حساً ، ولكنهم مستيقنون بأن الله هو النافع الضار ولا يملك غيره
فعلاً ولا ضراً إلا بآدنه .

وكلما كشف لهم العلم عن حقيقة علمية ازدادوا إيماناً مع إيمانهم ، لأنهم في الأولى آمنوا
بالعيب ، وفي الثانية آمنوا بالمحس .

ولم يقل ديننا عط اغفلوا عن المجهول ، بل في ديننا الاستحاثات الشديدة على التفكير
في خلق الله وكونه .

والمسلم إن انبثق من دينه لا يكسل ولا يبطل لأن دسه حركي حاد ، ولا يقابل وجوده
بمنطق دليل موحس ، لأنه لا يخاف إلا الله وخوف الله حصمه لا بد أن يستشعرها مكتشف
المجهول ومن لم يكتشفه ، والمنطق المسهم في الحدل أن المؤمن الذي يتبع وجود الله
وكيانه لا يستطيع أن يجادل في صدق وصحة سرع الله في الجزئيات لأن صوت الفرع لازم
من صوت الأصل ، فإذا قال القصيمي : دسكم يا مسلمون غير صحيح ، لأنه برهب
المجهول ويواجه الوجود بمنطق دليل موحس وجب أن يرد إلى النفاس في مسألة وجود الله
وكيانه . لأن المسلم لما آمن بكمال الله لزمه الإيمان - جملة وتفصيلاً - بكل ما صح نقله عن
الله سبحانه .

فمن قال امعوا يا مسلمون في الأمور غير الصحيحة من دسكم التي يقابل
الوجود ، بمنطق متوحش ، فواحب على المؤمن أن يفتح صدره ، لأن مسألة تمحص الدين
غير مسألة التمرد على الدين .



الشيء لا يصنع نفسه

آلاف المعاهد الدينية وغير الدينية كما يقول القصيمي لا تزال (منذ آلاف السنين) تردد برهان الألوهية هكذا : العالم متغير ، وكل متغير لابد أن يكون حادثاً ، وكل حادث لابد أن يكون له محدث ، وهذا المحدث (وهو الله) لابد أن يكون قديماً أبدياً . قال أبو عبد الرحمن الحق لا زمان له ، فقد يكون قدماً ويكون اكتشافه حديثاً ، ولن يضير الحقيقة قدمها ولا قدم معرفة الناس بها .

فإذا كان البرهان صحيحاً من الناحية النظرية فلن يزيده تردد المعاهد له آلاف السنين إلا قوة . وأعجبوا لقول القصيمي بعد ذلك (إنه لو جاء التلقين عكس ذلك لحُدث الافتناع بنفس القوة) . وعكس ذلك أن يجيء البرهان هكذا :

١ - العالم متغير .

٢ - كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه

٣ - وكل صانع لنفسه لابد أن يستغني عن مصنعه .

٤ - فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له خالق .

قال أبو عبد الرحمن إن عكس البرهان بهذه الصورة لن يقع به أي ملحد جاد ، لأن فيه مغالطات مفصولة مسجلة - بيده - أن يد عن ذهن القصيمي

إسبا تنق معه على المقدمة الأولى ، فقول (العالم متغير) ، ونستعمل من هذه المقدمة مقدمة أخرى فقول (كل متغير حادث) ولا نقول كما قال (كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه) والعارف يسأله أن القصيمي ساغى وراءه عكاسه لفظه ، فإذا قال المؤمنون (كل متغير حادث) قال هو (بل كل متغير صانع لنفسه) إمعاناً في المحالفة فحسب

أما المؤمنون فيسمدون برهانهم من الحس ، لأنهم رأوا كل متغير مصنوعاً

قال أبو عبد الرحمن القصيمي متغير (كغيره من البشر) لأنه لم يكن شيئاً مذكوراً ، ثم تخلق من طينه ، ومصعبه وعلفه ولحمه ثم نفخ فيه الروح ، ثم ولد وشب عن الطوق ، وعلم ما لم يكن يعلم ، وطعن في الكهولة ، وسمعت عدا ثم هب أن المتغير ليس مصنوعاً ، فهل القصيمي صانع لنفسه ؟

ثم تأتي المقدمة الثالثة المستمدة من المقدمة الثانية ، فتراها يقول . كل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عن مصنعه .

وفي هذا مغالطتان عميقتان :

أولاهما . أسأ بصدد إثبات (الموجد) وقد وصلنا إليه عن طريق مخلوقاته أى إثبات أن هناك خالقا ، غير مخلوق ، ولسنا بصدد إثبات أن المصنوع يستغنى أولا يستغنى عن صانعه .

فهذا الهذيان استشهاد في غير محل النزاع .

وأخراهما أنه قال . وكل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عن مصنعه

قال أبو عبد الرحمن . هذا حلال في المطلق ، فكيف يصح نفسه ثم يستغنى عن نفسه ؟.

إنه لو لم يصنع نفسه لكان مستعسا عن نفسه .

إذن : العالم لا يمكن أن يكون خالقا لنفسه .



دَعْوَى أَنْ الْفِرَاقَ الْعَقْلِيَّ بَاعَثَ لِتَدْوِينِ الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ

هذا البحث أصله فصل عقده « عبدالله القصصى » - أكبر ملحد في شرقها العربى ص ٤١٧ - ٤٨٠ بكتابه « العالم لس عملا » فى سلسلة ردت وكفره بربه وسه ودينه وتاريخ أمته - يحفزنى إلى مافسه اقتتان من يحافون فى السر من سباب غير متمكن حسوا أنه أتى بالحجة التى لا تقهر كما يحفزنى تحادل طلبة العلم فى بلادى . وأحرص منهم حرجى كلية الشريعة ، فقد رأيت همه الباهى منهم لا تتجاوز الاجتهاد فى الاستنباط من النصوص لاستخراج الأحكام . وقد حفى عليهم أن الحاجة اليوم ماسة إلى الدفاع عن النصوص أولا ، والتوفر على المطالعة العصرية للاطلاع بوجه النظر الإسلامى .

برغم القصصى أن الحديث والعمل به حصم بسع للمعرفة الإنسانية والحياة ! فعقد فصلا عن أنى هجرة عن رسول الله ﷺ وهو دعوة سافرة إلى الاسلاح عن الدين لأنه يستمد من الحديث ونسخ كلامه الذى سره نرا إساتيا لم يراع فيه الارقام والفرع وارتباط العناصر وأيته يلتقى جميعه فى هذه النقاط :

١ - أن الحديث بدعه حللها العلماء بوفار كالمساء ، واحترعوها فى ظرف الفتوح العربية وما تلاها من فراع نفسى وعملى أنتج الأمور البالية
أ - رغبة الفاتحين فى بناء الدين الجديد .

ب - رعة أبناء السعوب المملوكة فى الخطوة لدى العرب الفاتحين
ج - إعجاب الناس بالخرافة .

٢ - أن الحديث أصبح أكبر حرفة سعلت الأمة العربية عن الانطلاق والرمى

٣ - أن الحديث حصم للمعرفة الإنسانية ، وأمه يعارض ما يهذى إليه
الحرية والعقل

٤ - أن المؤلفات القديمة عفا

٥ - بحامى المسلمين للفكر والمفكرين

٦ - نفد ضوابط المحدثين فى مصطلحاتهم .

٧ - إعجابه بالجاهلية الأولى ، ودفاعه عن إيمانها بالأوثان وكفرها بالله الحق .

٨ - الرعم بأن الدين نسوا الضال العربي في فتوحاته هم آساء الحاهله .

٩ - الزعم بأن سنة الرسول ﷺ ليست ديننا .

١٠ - استطرادات جانبية .

وهي ها منافسة قوله « بعد الصوح العربية الواسعة اجمع للناس فراعان :

فراع عقلى نفسى يرجع إلى تحلى الناس عن أدباتهم ولو من حيث المفكره وفراع وقتى ومن
بار هذين الفراغين هذه الأمور :

١ - رغبة الفاتحين رغبة قوية في ساء الدين الجديد ، وهذا بديهي ، فبعد كل تطور

روحي أو فكري أو اجتماعي ، يحس النفوس حماسا لتلك الرغبة

٢ - رغبة أبناء الشعوب المملوكة في الحظوة لدى العرب الفاتحين .

٣ - إعجاب الناس بالأبطال الخرافية إضافة إلى ما في طبعه الشر من رعبه في

التصديق بما يخرق القوانين الكونية بوسيلة غيبية .

٤ - أن التحديث أصبح في تلك الفترة الحياشة أعظم حرفة دينية (ص ٤١٧ - ٤١٨

باختصار) .

وفي هذا الكلام مغالطات كثيرة :

أولها أن لفراع العقلى والنفسى الالف الذكر ليس عاما لكل الناس والعرب

يفتحون بحس نفوسهم حماسا ونحوه وعصاة للدين والعصده . وهذا هو الذي دفعهم إلى

الفتوح الوسعه ولا تصح القول بأنهم بعد الفصح كانوا فارعين عقليا ونفسيا لأن هذا

حلاف قياس الأولويه وحلاف المحارب فالأولى والمحارب أن الانصار للمبدأ يزيد أنصاره

حماسا . وأن المحمس لمبدأ لا يكون فارعاً عقليا ، وإذن فالفراع اسقى والعقلي غير عام

للعالمين والمعلولين .

وثانيها أن الفرع النفسى والعقلي غير عام للمعلولين أيضا ، لأن أكثر لموالي

منحمنون للدين ، مخلصون له غير كائديه .

وثالثها لو فرضا فرضا بعيداً أن المعلولين كلهم فارعون فراعاً يرجع إلى تحليلهم عن

أدباتهم السابقة ، فهل برد الحديث لأنهم رواد في فراع ؟ إن هذا منطوق معكوس وإن

منطوق الصحيح أن تصدق أو تكذب برهان ، أما مجرد لفرع فلس برهان .

ورابعها لو فرضا فرضا أقرب من الفرض السابق أن الفراع يحدث لنا كعه عن

حدث ، لأن ما يكون في الفراع عادة إنما هو من الفضول واشتلي . لم يحرك

بحال أن يرفعه في الاستدلال إلى مصف الرهان وإنما يعبره من المحتملات ، وكل حق يرد عليه احتمال ، والعبرة بما يتأيد به احتمال دون آخر ، فرى - مثلاً - في حال الحديث . أهو من الفصول أم من الحق ؟ وبرى حال الراوى : أهو ممن يكذب للدين الجديد . أو ممن يتلهم بالفصول في فراغه ، أم لا ؟

فصح أن الفراغ لا يكون حجة إلا بمقدار ما يأتد به من الأمارات وفرائس الأحوال وحامسها أن الفراغ الوقفى أيضا غير عام ، لأن ما دفع العرب إلى الصبح إنما هو امتلاء نفوسهم وعقولهم بعميدتهم ، فلا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارغين وفيما فاحكها للرواية ، وإنما نقول : إنهم لما لمسوا الضرورة إلى تدوين كلام سهم تفرع منهم ناس لهذا الغرض ، أما جمهورهم فلم يكن لديهم فراغ وقفى آتية ، فمن لم يكن منهم عالما أو متعلما بجده مرابطا على الحدود والنعمور ، والحقيقة التاريخية أنهم كانوا أسودا في أسفارهم بالليل ، ما اعتقد ناس عربا إلا على رؤوسهم .

وسادسها أن ظرف الفراغ الذى أشار إليه القصصى بقسميه يعنى أحد أمور ثلاثة لا رابع لها البتة :

أ - فاما أن لا يكون للرسول ﷺ قول محفوظ فاستعملوا الفراغ في الروى والوضع . وعلى هذا المعنى تكون القصة مجرد دعوى لا برهان ، ويلزم على القول بأن الرسول ﷺ لم تحفظ له كلمة مستحيلات عقلية وشرعة .

ب - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ يرفعوا لتدوينه ، وعلى هذا المعنى فلا يصح الحق أن يتفرغ له ذوقه .

ج - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ ولكن الفراغ سر لناس الرى بالروى والوضع ، وعلى هذا المعنى فلا نفعا علما بأمر الفراغ السيء على أن هذا الحديث صحيح السواب عن الرسول ﷺ وأن ذلك مرور عليه ، لأن لهذا التمسر طرفا غير مجرد العلم بأمر الفراغ .

عنه ما في الأمر أن يحتمل أن في الحديث صدقا وكذبا لعامل الفراغ وهو أحد عوامل كثره ، ولا حديد في هذا الاحتمال فلولا فوه ما هرع المسلمون إلى وضع مصطلح الحديث الذى ضبطوه بقواعد فكرية عتمة .

وقصارى القول أن الفراغ ووجود القول المحفوظ الذى يعتمدون وجود أساعه صدان لا مجتمعان ، فإن كان هناك قول ولكنه لم يحفظ لاحتلاطه بغيره فعدده وتخصه ساقى

الفراغ بل نقول إن بفرغ مختصين من حفظه السنة أمر حتمى فى ذلك الظرف .
وسايعها - أن رعبه أبناء الشعوب المفتوحة فى الخطوة لدى العرب القامحين يحتمل ثلاثة
أمور :

أولها أن لا يكونوا صادقين فى روايتهم التى طلبوا بها الخطوة ورغم أن هذا الاحتمال فى
عمومه باطل تاريخيا بالنسبة للمؤمنين عند الأمة سد أسا بقله كدعوى وكأحد مكملات
القسمة العقلية .

وثانيها أن يكونوا صادقين بخلص فلا يصير الحق أن يحىء على سبيل العرب وطلب
الخطوة ويلزم على هذا المذهب أن يكون المولى الذين احتلوا مكانه مرموقه من حفظ السنة
ومعها صادقين فى خدمة السريعة ولكنهم ما فعلوا ذلك لوحده الله !!

ونبنى على هذا اللزوم المذهبي أمرين :

أ - سوء الظن هؤلاء الأئمة عموما لا يبرهان قائم وإنما بمجرد احتمال أنهم أحلصوا
للرب القامحين ولم يحلصوا لله وسوءه تاريخ كذب ديك . ولكن هذا لا يصر
موضوعنا .

ب - وهو - أنهم كانوا صادقين فيما رويوه فلما منهم صدقهم ، وليس غلب أن يسن
عن مفصودهم بالحق الذى أدوه ورعوه .

ثالث أن يكون منهم الصادق فى روايته وأن يكون منهم لكاذب ، وكثيرهم يطلب
الخطوة ، وعلى هذا يقول ليس طلب الخطوة هو مبرر صدق الحديث أو كذبه إنما الميزان
بحسب أن الراوى صادق أو كاذب فهب أن المولى يكذبون فى الحديث لأجل الترف إلى
العرب بالرواية ، فغاية ما يستفاد من هذه الدعوى لو صحت بيان أمرين :

أ - بأن إحدى العوامل الدافعة إلى الكذب والمهم فى نقد الحديث أن يحقق أن هذا
بروى كذب أما لماذا كذب فلا وزن له فى البحث العلمى إلا أن يكون من باب الترف
العلمى وجر ذبول المباحث .

ب - سأؤكد على أن طلب الخطوة من الاحتمالات التى تدفع إلى الكذب وأنا أقول
لا يجوز حتى من احتمالات ، فليسمع هذا الاحتمال فى النقد . أما أن تدفع كل من يرويه
المولى لاحتمال أنهم كذبوا فيه طلبا للخطوة فمعادلة مسطحة مكسوفة بل سطر فى كل أمر

لمرى مدى قوة هذا الاحتمال فيه ، فادأ رأنا لهذا الاحتمال أثرا نظريا مرة ثانية هل طلبوا
المخطوطة بروايه صادقة أم كادته ؟ فان طلبوها بروايه صادقه لم يصرها أن يكون على سبيل
المخطوطة والقريبى .

وباسمها أن الإعجاب بالأنطال الخرافيه ليس عاما لكل الناس ومن ناحية ثانية
فليس سيحه حتمه أو اختياريه للفنوح الإسلاميه ومن ناحية ثالثه فليس الإعجاب
بالخرافه والأساطير من معراب التحديث لأن فى الحديث شريعا وبصورا ودسا ودنيا وليس
كل غيبى خرافة وليس كل الحديث من الغيبات !!!..

ومن ناحية رابعة . فان ظاهره الإعجاب بالخرافه لا دلالة فيها إلا أن الناس فى
الغالب سريعون إلى التصديق بالخرافة فكان ماذا ؟

ليس من الضرورى بل ليس من الجائز أن يصدق بالخرافه لأن الناس صدقوا بها .
إن على المصمى أن يرهى على أن هذا خرافه فادأ صح برهانه فما عليه أن يصدق بها ولو
صدق بها كل الناس .

والقاعدتان المنطقيتان اللتان أحب أن نتحدثهما كل أناع المصمى هما .

١ - أن وجود حدث خرافى لا يعنى أن كل حديث خرافى ، لأن فى الرواية حقا
وباطلا ، والفصل فى ذلك أسس التمد السليمة .

٢ - أن الناس لو صح أنهم كلهم يصدقون بالخرافه لسوا حجة علينا فى الأخذ بها
ولم يأخذ بهذا أحد من معاد الحديث المهم أن اعرف أن هذا خرافه ، اما نعمم الحكم
فماطل لأن سويه ليس على ربه واحد . فممه ما الاحتمال فى صدقه اقر . وممه العكس
وممه بين بين ، وممه ما لا احتمال فيه التة .

وباسمها أنه لا يصير مسروعه التحديث أن يكون أعظم حرقه . ومن ناحية ثالثة
أنه من الطبعى أن يكون أعظم حرقه . لأنه له بدون بعد ، وضروره بدونه وقسة .
وما كان وقسا فالاهتمام به لا بد أن يكون اكتر ، ومن ناحية ثالثة فلم يصد الحديث المسلمين
عن سنن غلى بطعوا فيه ساد . والباريح بسهد أن اطلأهم بدأ بالإسلام . ومن ناحية
رابعة فليس من هدى الإسلام أن يفرع الناس للعلم السريعى ويسوا الدنيا بقونها
وحطوطها ، بل كان فرصا كفاثا ادا قام به بعض سقط عن الباقين

ومن ناحية خاصة ، فالإسلام ليس فمياً لمن يدرسه ويعنه بأن يكون طبيباً أو طياراً أو
فناناً ، وغير ممانعة شعائره من ذلك أيضاً .

ولأوضح هذه الناحية بنسب حلى ، وهو أن الطب ضروره بلا مرأ ، ولكن النفس
حياته فى طسه لا تكون عالماً درأ ، بيد أنه مع هذا لا يجوز أن يهمل الناس الطب .
وهكذا نقول عن الحديث وعن كل علوم الشريعة .

ونقول إلى هذا إن مبدأ الإسلام أن توزع الناس فى اختصاصات الحياة ، فتوفر
ثلاثة أطباء فى البلد يساوى توفر ثلاثة فقهاء و ثلاثة محدثين لأن حاجة الأمة ماسه هؤلاء
وأولئك .



جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين

قال أبو عبد الرحمن

الشبه المثاره حول تنوب السنة وحجتها مبرورة في الفقرات التالية
أ - رد الخبر عن رسول الله ﷺ جملة واحدة ويخلف وجهة أهل هذا المذهب في
اعتساف هذا الملتوى :

١ - فطائفة من علاه الروافض سكر بيرة محمد ﷺ ونرى أن السوء لعلي ، فترد
أحاديث الرسول ﷺ لهذه الحبيبة ، ذكر ذلك السيوطي في مفاتيح الجنة

٢ - الفراسون القائلون حسبنا القرآن لم يعادر كبيره ولا صغيره . قال تعالى
« ما فرطنا في الكتاب من شيء » والرسول ﷺ ان هو إلا مبلغ ولا يتكلمون إلا عن
محمد الإنسان وهؤلاء يصنفون إلى القرآن « السنة العملية المتواتره » إذا طولبوا بحمل
هيات الصلاة والصيام والحج ومقادير الركاه منصوص القرآن ، ويستندون بأن النبي
ﷺ لم يأمر بكتابه السنة وهي عنها نأخره وهي عمر وعمره من الصحابة عن كتابتها
وأمروا بالإفلال في الروايه . وهذا ما أعله الذكور « يوفق صدقي » في كتبه له بعنوان
« الإسلام هو القرآن » يقولون . بل ورد عن النبي ﷺ ما يدل على عدم حجه السنة
كحديث : « ما أناك يخالف القرآن فليس مني »

٣ - عامة الهدامن من مسرفين ومفرحين ، وهؤلاء لا يسكرون حجه السنة
كمصدر سد أن الدس والوضع كبر في السنة والنس الصحيح بالمكذوب بحسب لم سحرز
الان ما يصح أن الرسول ﷺ قاله ، وسيدلون بأن السنة لم تدون في عهده ﷺ وإنما
دونت بعد وفاته كذا سده المذاهب التي ساعد بها حفظ صحيح السنة بقا من اللبس والخلط ،
بل إن الكذب على النبي ﷺ حدث في حياته وهذه الأحاديث المحفوظه سبجه بظهور
المسلمين وما استجد في حياتهم من حصومات سياسية وطائفة حربية ودسسه وما النسي
بأنصوص من الإسراءيات وقد أسهر بالندلس أئمة من المحدثين . بل صرح غير
واحد منهم أن الكذب اكبر ما يكون في الصالحين . بل أكثر هذه الأحاديث إنما رويت عن

السي عليه السلام بالمعنى وإنما تتضح الصواب بذكر اللفظ ، ولذا فائمه السحو لا يحتجون بالحدث في اللغة .

وقد ذكر الدكتور « مصطفى الباعى » - رحمه الله - أن إسماعيل أدهم أحد الملاحدة في مصر نشر رسالة عن تاريخ السنة عام ١٢٥٣ هـ أعلن فيها ، أن هذه الثروة العالة من الحديث الموحود بين أيدينا والتي تضمنتها كتب الصحاح ليست ثابتة ، الأصول ولدعائم بل هي مشكوك فيها ومعلب عليها صمه الوضع^(١) .

ب - جمهور المشككين يسركون في نقد معايير العلماء في التصحيح والرجح في الرواية ولا يسلّمون بصحة ما اتفق على صحته فسعدون أحاديث بعضها هي مثلاً موضوع القبول والتسليم عند السلف إما بمعايير برعموها جديده أو بمعايير رعموا أن السالفين جاروا في إلعائها وعدم اعسارها ، وربما لرم من حنهم في الشد إكر السنة جملة وبكتي لم أذكرهم في العقرة (أ) لأن لارم المذهب ليس بمذهب كما يقولون وعمده هؤلاء ما بل

١ - أن الأحاديث إنما روت عن الآحاد فهي غير قطعية بل ظنية فيها احتمال الخطأ وليسيان وأن أحبار الآحاد لا يمل في الأصول والعقائد بأجماع فذكر غير مقوله في العقهيات ثم يروون انثارا في عدم الاعداد بخبر الواحد .

٢ - لا معنى لقولهم هذا صحيح لأنه رواه فلان الفة عن فلان الفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن القاد ليس عندهم مفاى « باسسمير ! » لعداله لراوى وحفظه ، بل إن الناس لا يجدعون بعضهم في أمور الدنيا فلماذا يستجادعون في أمور الدس ؟ وحيث أنه يس عندهم مفاى بالسسمير اختلفوا الخلاف الشديد في مخرج سحصى وتعديله !

٣ - لا يقبل الحديث إذا لم يرو باللفظ .

٤ - ويذكر الدكتور أحمد أمين - عفا الله عنه - أن علماء الحديث لم ينقدوا المس قبل أن يظهر بعد من ناحيه أن ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا ينفع والظروف اسى قبلت فيه ، وأن الحوادث التاريخية الباتة ساقصه ، أو ان عساره الحديث نوع من اسعر الفلسفى مخالف المأثوف في عصر النبي صلى الله عليه وسلم أو أن الحديث أسسه في شروطه وعبوده يمتون القعه وهكذا ١ هـ^(٢) . وهؤلاء يردون الأحاديث بعقولهم ، وسهم من يقول ما جاء من

(١) ، السنة ومكانها في الشريع للدكتور مصطفى الباعى ص ١٦٢ عن معراج الجبه ص ٢

(٢) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين - رحمه الله - ص ١٧ وتجد مثل هذه الاشرطاطات في كتاب المهدي والمهدوبة له أيضا .

الآثار والأحاديث بفلا عن التوراة والإصحاح لا نعتها فيها الآن دليل على كذب تلك الأحاديث .

٥ - جعل الصحابة فوق مستوى النقد غير صحيح ، وهذا يتعدوا عدداً من الصحابة ويدخل ضمنهم من رد خبر الصحابة بعد الفتنة الكبرى ومنهم من رد خبر طائفة الصحابة بحكم مذهب دسة معينة ، ولذا سجن عبدالحسين سرف الدين ومحمود أبو رية كتابيهما بكل إقذاع في الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه ، وشكك الأخير في صحبه إسلام الصحابي عبدالله بن سلام - رضي الله عنه .

٦ - عدم التسليم بصحة ما أجمعوا على صحبه من الكتب كالحارثي فيه مات قل أن يبيض كتابه ، فليس كل ما فيه صحيح .

٧ - والرهري وابن جريج فيها مقال ، والإمام مالك بعده ابن معين ، وهكذا شأن كثير أجمع على إمامتهم وتوثيقهم وهم غير موثوقين .

قال أبو عبد الرحمن هذا عامه ما حضرياً من سههم ، وفيما يلي مذكرها بالفصل ، ثم ناهيها هاديين اصاح الحق وإزاله اللبس ، ومن الله ساعد العون وسبلهم الرشد .



منكرو الأخبار

قال « ابن حزم » :

ولو أن امرءاً قال لا تأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً باجماع الأمة ، ولكن لا يدرمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى عسق الليل وأخرى عند الفجر لأن ذلك هو أهل ما يقع عليه اسم صلاة ولا حد للأكثر في ذلك ، وفانل هذا كافر منكر حلال الدم والمال ، وإنما ذهب إلى هذا بعض غالية الرافضة ممن قد اجتمعت الأمة على كفرهم^(٣) .

قال أبو عبد الرحمن :

ليسوا هم الرافضة وحدهم الدس ذهبوا هذا لمذهب ، وإنما هو مذهب من لا يعرف سيرة محمد ﷺ ولكن يقول ما هو إلا مبلغ فلا يلزمنا سنته وربما استدلوا بأخبار منها انتهى عن كتابه الحديث ، وإنما أناس يقولون ليس الصحيح من أقوال الرسول ﷺ بالمكذوب عليه فلم يبق إلا القرآن . والخواارج وهم طائفة مسدعة قد بادوا ولكن نصبت بدعتهم بسند منها الهدامون ما يروونه كقصي الظافة لا يعضون أنظارهم إلا على الأدنى ردوا أحكاماً من السنة وقالوا لا فصلها لأنها ليست في القرآن كسأله الرحيم . وقولهم إن الصلاة شأن فقط ، فاما علاه الرافضة الدس هو رد الأخبار على إنكار سيرة محمد ﷺ ولا يحرص في شأنهم لأنه بسند موضوعاً وليس في خصمته وهو يحب قد مرع فائده . وإنما حديثاً مع مسي السوء إلا أنهم لا يقولون بحجة السند للسهباء ، لئلا يلاكتفاء بالقرآن بدليل القرآن .

وحجبتهم أن الله سبحانه قال في القرآن « أمرنا عليك الكتاب ساءاً لكل شيء »^(٤) النحل ٨٩ وقال تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » الأنعام ٢٨ فمخصوص القرآن واحدة بالتشريع لا يلزمنا غيرها^(٥) .

(٣) إحكام أصول الأحكام لابن حزم م ١ ج ٢ ص ٢٠٠ طم الإمام

(٤) السنة للبيهقي ص ١٥٦ وما بعدها عن محله المنار . انظر الامام البيهقي م ٤ ج ٧ ص ٢٧١ وما بعدها . ولم يذكر الامام الشافعي رحمه الله اسم هذه الطائفة التي يقول حسبها القرآن ولكن رجح الشيخ الخضرى في كتابه در مع التشرع الإسلامى ص ١٩٧ أنهم من المعتزلة ونوى ذلك الدكتور السعوى ص ١٦٠ وأيده بأن النظام ينكر السنة المتواترة

حجية السنة بدليل القرآن والسنة

قال أبو عبد الرحمن :

ونحن ذاكرون الأدلة القطعية من دلالات السمع والظر ثم غاطفون عليها بفساد احتجاجهم وأنه لا معنى لهم ألبتة بما ذكروه إنما وبالله تنأيد

١ - وحوب طاعة الرسول ﷺ ، والأدلة لا تحصى كثرة من نصوص الوحيين وإنما مكنتي باليسر منها وهو ما كان منظوما في الأمر بالطاعة والتعدي من عدم الامتنال . وأدلتنا لا ريب لهم لأنها من القرآن وهم لا يحجون بغيره . ومن السنة إدهم لا يشكون في صدق الرسول ﷺ ولم يشكوا في ثبوت سنة وإنما كانوا يقولون بعدم حجتها وإن ثبت بدليل القرآن نفسه ، والدليل على وحوب طاعته ﷺ قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاسمعوا بحكم الله وبقدر لكم دينكم والله عفور رحيم قل أطيعوا الله والرسول فان بولوا فان الله لا يحب الكافرين » آل عمران ٣١ - ٣٢ .

وقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » النساء ٥٩ ، وقال تعالى « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأحذروا » المائدة ٩٢ . وقال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم منه » النور ٦٣ وقال تعالى « من طمع الرسول فقد اطاع الله » النساء ٨٠ . وقال « وما أمركم الرسول فحذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر ٧ . وقال « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون » آل عمران ١٣٢ . وقال تعالى « قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فان بولوا فانما عليه ما حمل وعليك ما حملتم وان تطعوه يهدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » النور ٥٤

وقال تعالى « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون » النور ٤٨ وقال تعالى « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه » النور ٦٢ وقال تعالى « الذين يسمعون الرسول المسمى بأمي الذي يحذونه مكنوا عندهم في التوراة والانجيل بأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر » الأعراف ١٥٧ ، وقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا استجسوا لله ولرسوله إذا دعاكم لما يحكمكم » الأنفال ٢٤ وقال تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع »

النساء ٦٤ . وقال تعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن عصى الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً » الاحزاب ٣٦ فكل هذه النصوص قطعها على وجوب طاعة الرسول ﷺ وضلال عاصيه الضلال المبين ولكن أولئك المراءيين لا يجدون مؤونه في بحرف دلالاتها فيقولون أمراً بطاعته في ما جاء به من كتاب وهو القرآن أو أنه ﷺ كقائد أو أمير يحب طاعته في حياته على قدر مسؤوليته في الأمة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مردود بأن طاعة الرسول ﷺ وحسب على الإطلاق والعموم كقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

قال ابن كثير :

أي مهما أمركم به فافعلوا ومهما نهاكم عنه فاستهوا . وكقوله « وما أرسدا من رسول إلا بطاع » فالوصف للرسالة لا للإمارة ولا للقيادة

ويقول إن الرسول ﷺ واحد طاعته مطلقاً فأي دليل قدموا هذا الإطلاق . بل أين هو الدليل من النص القاطع على عدم وجوب طاعته في سريعه الرائد على القرآن ، لأنهم يفتون . ولدليل على الثاني ، ولأن الأصل طاعة الرسول ﷺ وما يرل عليه الوحي عسا بل سيطر فيما نأى به الوحي . فأما مسأله اجتهاد الرسول ﷺ في ليس فيه وحي فهي مسأله محصوره بكم عنها الأصوليون وحي مسسوها بما يذكره لاحتمال فان اس كبر في انه « من طمع الرسول فقد اطاع الله » بحر تعالى عن عنده ورسوله محمد ﷺ بأن من اطاعه فقد اطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله ، وما داك إلا لأنه ما سطق عن اهوى إن هو إلا وحي وحي .

قال أبو عبد الرحمن :

وبما سب به وجوب طاعه رسول ﷺ في احواله وافعاله وقربرانه ما سحقتة من كون سبه الرسول ﷺ وحياً ، وايضا لو كان المراد بطاعته ﷺ ما كان في القرآن لكان في قوله تعالى « أطيعوا الله » كفايه . ولكنه عطف طاعه لرسول قد على أن لرسول طاعه خاصه ، وذلك في سبه الرائد على القرآن (١) وقوله تعالى « الذين سمعون

الرسول النبي الأمي الذي محدوه مكتوبا عندهم في السوراء والإيجيل يأمرهم بالمعروف
وسنهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث « فيه اللفظ عدم فهو شامل
لما يحله ويحرمه مما مصدره القرآن أو مصدره وحى بوحه الله إليه (٦) . وفي قوله تعالى

« إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى
يستأذنه » قال ابن القيم فإذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهبها إذا كانوا
معه إلا باستئذنه فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي
إلا بعد استئذنه وإذنه يعرف بدلاله ما جاء به على أنه أدق منه (٧) . وقال القاضي
عياض « وأما وجوب طاعته فإذا وجب الإيمان به وصدقه فيما جاء به وحب طاعته لأن
ذلك مما أتى به (٨) .

وقال أبو محمد :

الأخبار عن رسول الله ﷺ هي أحد الأصول الثلاثة التي أوجبها طاعتها في الآله
الجامعة لجميع السرائع أوقها عن آخرها وهي قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله »
فهذا أصل وهو القرآن . ثم قال « وأطيعوا الرسول » فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله
ﷺ ثم قال تعالى « وأولى الأمر منكم » فهذا ثالث وهو الإجماع (٩)

قال أبو عبد الرحمن :

نسباً بصدد تحقيق من هم أولى الأمر وإنما الساهد في الأصل الثاني

وقال أبو محمد قال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو
تصيبهم عذاب عظيم » . ومن جاءه خبر عن رسول الله ﷺ فمر أنه صحيح وأن المحمد
يعوم بماله أو قد صحيح قبل الخبر في مكان آخر ثم ترك منه في هذا المكان نصاً أو لقول
فلان وفلان فقد خالف أمر الله وأمر رسوله واستحق العقاب والعذاب الالهي

(٦) السنة للبيهقي ص ٦٣

(٧) إعلام الموقعين ج ١ ص ٥١ - ٥٢

(٨) الشفاء للقاضي عياض ج ٢ ص ٤

(٩) الإحكام ج ١ ص ٨٧ .

قال أبو محمد أما الفسة فقد عجلت له ولا فتنة أعظم من عباده على ما هو فيه
وارتباطه في هذه العظيمة أعظم فتنة ووالله ليصحن القسم الآخر إن لم يتدارك نفسه
بالتوبة والإفلاح والطاعة لما أتاه عن سيده ﷺ ورفض قبول قول من دونه كأننا من كان
وبالله تعالى التوفيق (١٠).

قال أبو عبد الرحمن :

وأحر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .



فهرسُ الموضوعات

اسم الموضوع	رقم الصفحة
الاستفصاح ..	٩
الاهداء ..	١١
المقدمة ..	١٣
المخطوط الرئيسيه نظريه المعرفة ..	١٥
معرفةنا انعكاس لا رمز ..	٢٧
مصادر المعرفة السريه ..	٢٣
مفكرنا لم يتطور لكنه اسراح ..	٢٥
ظاهريه ساذج ..	٢٧
بعد انقلبه عند العرب والأوروس ..	٢٩
الاستغراء اللحنى ..	٤٣
المنطق باب لا تنعز ..	٤٥
الفكر المعزلى ..	٤٧
فصنى مع ديكارت وفضية الشك الديكارتى	٦١
الشك الديكارتى ..	٧١
العمل الحديث ..	٨٧
العمل المخلوق ..	٩٥
البراهن الافاعه ..	٩٩
برهانان بفسان ..	١٠٥
البرهان الأنطولوجى الوحوى ..	١٠٧
البرهان القطرى ..	١٢٣
النسبية ومنطق المسلم ..	١٤٩

اسم الموضوع	رقم الصفحة
برهان العقيدة برهان التشريع ..	١٥٢
طبيعة التفكير العربي المسلم ..	١٥٥
دور العقل في تلقى النصوص ..	١٥٧
الجمعية اشريع ..	١٦٣
كيف يصوغ المرهان ؟ ..	١٦٩
فل هاتوا مرهانكم ..	١٧٣
مباح مباح اس حرم في الحدل ..	١٧٧
ملاح الطائفه لمصورة ..	١٨٧
تعبير الرؤيا واحكامها ..	١٩٣
نفل المنور ..	١٩٧
حتمية الاعداد في الفصااص ..	١٩٩
في احصاء اسافرى السوعه ..	٢٠٩
عرو الفصاء والتفسير العلمى للنصوص ..	٢١٣
كلام الله لا يفسر بالكهانة ..	٢٢٥
سيطرة الاسلام على الحكم ..	٢٣٥
انفصل حيث ميزه الله ..	٢٣٩
المعجزة بين هيوم والعماد ..	٢٤٣
ضحى رويدا آيتها الكافرة ..	٢٥١
فلسفة المساواة ..	٢٥٥
لا ورن لتحريره ..	٢٥٧
فلسفة (مل) في الحرية ..	٢٦٣
الحرية مشكله الوجود وقتة العصر ..	٢٧١
معادلات الحرية ..	٢٧٥
عند الله ..	٢٧٧

اسم الموضوع	رقم الصفحة
حرية الارادة	٢٧٩
مع القصيمي	٢٨٣
توطنه	٢٨٥
رسالة إلى عبدالله القصيمي	٢٨٩
كيف رأته كل العقول؟	٣٠١
فوانيس وهمية	٣١٧
لا عرد إلا عطف	٣٢١
السيء لا يصنع نفسه	٣٢٣
دعوى أن العراق العتلى باع ثدوس الحديث الشريف	٣٢٥
جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين	٣٣١
منكرو الأخبار	٣٣٥
حجية السنة بدليل القرآن والسنة	٣٣٧



إصدارات تهامة للشرو والمكتبات

سلسلة : الكتاب العربي السعوي

صدر منها :

- الجبل الذي صار سهلاً (نقد)
- من ذكريات مسافر
- عهد الضياء في البادية (قصة مترجمة)
- التنمية قضيه (نقد)
- قراءة جديدة لسياسة محمد علي باشا (مقد)
- الظعاً (مجموعة قصصيه)
- الدوامه (قصة طويلة)
- غداً أنسى (قصة طويلة) (مقد)
- موضوعات اقتصادية معاصرة
- أزمة الطاقة إلى أين؟
- عوثرية إسلامية
- إلى أنتي شيرين
- رفات عقل
- شرح قصيدة البردة
- عوطف إسامة (ديوان شعر) (مقد)
- تاريخ عمارة المسجد الحرام (مقد)
- وقعة
- خالتي كندرجان (مجموعة قصصيه) (مقد)
- أفكار بلا زمن
- كتاب في علم إدارة الأفراد (الطبعة الأولى)
- الإحراق ليل السحر (ديوان شعر)
- طه حسين والشبحان
- اسمه وحيا لوجه
- إحصاءه عند (مقد)
- غير الذكريات (ديوان شعر)
- لحظة طبعف (قصة طويلة)
- الرجولة عماد الخلق الفاضل
- ثمرات قلم
- بالغ النبع (مجموعة قصصيه مترجمة)
- أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة (تراجم)
- النجم العربي (مجموعة قصصيه مترجمة)
- مكانة محمد ي
- قال وقلت
- الأستاذ أحمد فهد
- الأستاذ محمد عمر توفيق
- الأستاذ عمر بر صياء
- الدكتور محمود محمد صبر
- الدكتور سليمان بن محمد البمام
- الأستاذ عبد الله هيدار حسن حنري
- الدكتور عصام حوقير
- الدكتور أمل محمد شطا
- الدكتور علي بن دلال الحوي
- الدكتور هيدار عمر حسن الصوبع
- الأستاذ أحمد محمد جمال
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الدكتور محمود حسن ر مبي
- الدكتور مريم البعد دي
- الشيخ حسين عبدالله باسلامه
- الدكتور عبدالله حسن باسلامه
- الأستاذ أحمد الساعى
- الأستاذ عبدالله المحمص
- الأستاذ عبد الوهاب عبد الواسع
- الأستاذ محمد العهد السبي
- الأستاذ محمد عمر توفيق
- الدكتور عمار عبد الرحمن البصبي
- الدكتور محمود محمد صبر
- الأستاذ طاهر وعشري
- الأستاذ هولد صادق مبي
- الأستاذ حمزة شحاتة
- الأستاذ محمد حسن ر مبي
- الأستاذ حمزة وفرد
- الأستاذ محمد علي مبري
- الأستاذ عمر بر صياء
- الأستاذ أحمد محمد جمال
- الأستاذ أحمد الساعى

- بعض
- بيت الأرض
- السعد وعد (مترجمة)
- قصص من سهرست نوم (مجموعة قصصية مترجمة)
- عن هذا وذاك (الطبعة الثانية)
- الأصداف (ديوان شعر)
- الأمثال الشعبية في مدن الحجاز (نقد)
- أفكار تربوية
- فلسفة الخاب
- حدتني بها (مجموعة قصصية)
- نثر العصافير (ديوان شعر)
- التاريخ العربي وبدايته (الطبعة الثالثة)
- الخار من الجماعة والحجاز (الطبعة الثانية)
- تاريخ الكعبة المعظمة (الطبعة الثانية)
- حوار طرب
- السيرة (نص طريفة)
- رسائل إلى ابن بطوطة (ديوان شعر)
- جسر إلى القمة (تراجم)
- تأملات في دروب الحق والباطل
- الخمس (ديوان شعر)
- قضايا ومشكلات لمونة
- ملامح الحياة الاجتماعية في الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة
- ريد الخير
- اشوق إليث (مترجمة من ...)
- كلمة ونصف
- سقى من الحصاد
- أصداء قلم
- قصائد سياسة معاصرة
- ساء ويطور لإداعه في المجتمع السعودي
- الإعلام مرفوف
- الجنس الدغم في ظل الإسلام
- الحان معرب (ديوان شعر) (الطبعة الثانية)
- عرام ولأدة (مترجمة شعرية) (الطبعة الثانية)
- سير وبرايم (الطبعة الثالثة)
- المورون والمغرون
- لحام الأعلام
- بغداد من الغرب
- حوار... في الحزن الداهي
- أصح الأسره
- الأستاذ عبدالله عبد الرحمن حمري
- الدكتور فائز أمين شاكر
- الدكتور عصام حوير
- الأستاذ عزير ضياء
- الدكتور غازي عبد الرحمن القصيبي
- الأستاذ أحمد فتيل
- الأستاذ أحمد الباعلي
- الدكتور إبراهيم عباس نثر
- الأستاذ سعد البواردي
- الأستاذ عبدالله بوقس
- الأستاذ أحمد فتيل
- الأستاذ أمين مدي
- الأستاذ عبدالله بن حمس
- الشيخ حسين عبدالله باسلامة
- الأستاذ حمس بن عبدالله آل الشيخ
- الدكتور عصام حوير
- الأستاذ عبدالله عبدالوهاب العباسي
- الأستاذ عمر يز صياء
- الشيخ عبدالله عبدالمسيحي
- الدكتور غازي عبد الرحمن القصيبي
- الأستاذ أحمد عبدالمنور عطار
- الأستاذ محمد علي مغربي
- الأستاذ عبدالعزير الزعابي
- الأستاذ حسين عبدالله سراج
- الأستاذ محمد حمس ريدان
- الأستاذ حامد حمس مطاوع
- الأستاذ محمود عارف
- الدكتور مؤيد عبدالسلام الفارسي
- الأستاذ بدر أحمد كرم
- الدكتور محمود محمد سمر
- الشيخ سعيد عبدالعزير الجندول
- الأستاذ طاهر وعشرون
- الأستاذ حسين عبدالله سراج
- الأستاذ عمر عبدالجبار
- الشيخ أبو تراب الظاهري
- الشيخ أبو تراب الظاهري
- الأستاذ عبدالله عبدالوهاب العباسي
- الأستاذ عبدالله عبد ...
- الدكتور وهب أحمد السباعي

- سياحيات (الجزء الثاني)
- خلافة أبي بكر الصديق
- البترول والمستقبل العربي (الطبعة الثانية)
- إليها .. (ديوان شعر)
- من حديث الكتب (ثلاثة أجزاء) (الطبعة الثانية)
- أبيامي
- التعليم في المملكة العربية السعودية (الطبعة الثانية)
- أحاديث وقضايا إسلامية
- البحث (مجموعة قصصية)
- شمعة ظمأى (ديوان شعر)
- الإسلام في نظر أعلام الغرب (الطبعة الثانية)
- حتى لا يفقد الذاكرة
- مدارس والتربية (الطبعة الثالثة)
- وحي الصحراء (الطبعة الثانية)
- طيور الأبايل (ديوان شعر) (الطبعة الثانية)
- قصص من تافهين (ترجمة)
- النظم القضائي في المملكة العربية السعودية
- روجني وأنا (قصة طويلة)
- معجم اللهجة المحلية في منطقة حارث
- عمر بن أبي ربيعة
- لي نلحد

تحت الطبع

- الأستاذ أحمد السباعي
- الشيخ حسن عداة بإسلامة
- الأستاذ عبدالعزيز مؤمنة
- الأستاذ حسين عداة حراج
- الأستاذ محمد سعيد العامودي
- الأستاذ أحمد السباعي
- الأستاذ عبدالوهاب عبدالواسع
- الدكتور عبدالرحمن بن حسن النجدة
- الأستاذ محمد علي مغربي
- الدكتور أسامة عبدالرحمن
- الشيخ حسن عداة بإسلامة
- الأستاذ سعد البواردي
- الأستاذ عبدالوهاب عبدالواسع
- الأستاذ عبدالله بلخير
- الأستاذ محمد سعيد عبدالقصور خوجه
- الأستاذ إبراهيم هاشم علالي
- الأستاذ حرير ضياء
- الأستاذ حسن بن عداة آل الشيخ
- الدكتور عصام خوير
- الأستاذ محمد بن أحمد العقيلي
- الأستاذ إبراهيم هاشم علالي
- الشيخ أبو عبد الرحمن بن عميل الظاهري

- الأستاذ حرير ضياء
- الأستاذ عزيز ضياء
- الأستاذ عبدالله عبدالوهاب العباسي
- الشيخ أبو عبد الرحمن بن عميل الظاهري
- الدكتور عبدالمهدي طاهر
- الأستاذ إبراهيم هاشم علالي
- الأستاذ إبراهيم هاشم علالي
- الأستاذ عبدالله عبدالحيار
- الشيخ سعيد عبدالعزير الخندول
- الشيخ سعيد عبدالعزير الخندول
- الشيخ أبو تراب الظاهري
- الدكتور عبدالله حسن بإسلامة
- الدكتور غازي عبدالرحمن القصبي
- الأستاذ عبدالرحمن المعمر

- ماما وبيدة (مجموعة قصصية)
- عام ١٩٨٤ لخروج أوروبا (قصة مترجمة)
- وحر القند عبد العرب
- هكذا علمي ورد زورث
- الطافه نظره شامله
- رحلات الحجار (ترجمة)
- لا رق في القرآن
- من مقالات عبدالله عبدالحيار
- الإسلام في معترك الفكر
- إلحكم شباب الأمة
- سرابا الإسلام
- حكاية جيلين
- في رأيي المتواضع
- البرق وابريد وأخاف وصلها بالحلب
- والأشواق والمعراطف

- من أوراق
• اسمه فضية
• قراءة جديدة لسانه محمد علي ناسا
• عدداً أنسى (قصه طويلة)
• تاريخ عمارة المسجد الحرام
• حناشي كدوجان (مجموعة قصصه)
• الخسارة عند
• الجبل الذي صار سهلاً
• ديوان حسين عريب
- الأستاذ محمد سعيد سامودي
• الدكتور محمود محمد سفر
• الدكتور سليمان بن محمد انعام
• الدكتور أمين محمد شطا
• الشيخ حسن عبد الله باسلامه
• الأستاذ أحمد توبعبي
• الدكتور محمود محمد سفر
• الأستاذ أحمد قنديل
• الأستاذ حسين عريب
- (الطبعة الثانية)
(الطبعة الأولى)
(الطبعة الثانية)
(الطبعة الأولى)
(الطبعة الثانية)
(الطبعة الثانية)
(الطبعة الثانية)
(الطبعة الثانية)

سلسلة الكتاب الجامعي

صدر منها :

- الإدارة : دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية
- الجراحة المتقدمة في سرطان الرأس والعنق (باللغة الإنجليزية)
- النور من الطفولة إلى ابراهيم
- الحضارة الإسلامية في صقلية وجنوب إيطاليا
- النقط العربي وصناعة بكرة
- الملامح الجغرافية لدروب الحجج
- علاقته الآباء بالأبناء (دراسة منهجية)
- مبادئ انقايون لرجال الأعمال
- الاعاهاات العددية والوعبة للدور باب السعوديه
- فراءات في مشكلات الطفولة
- شعراء التروبادور (ترجمة)
- الفكر التربوي في رعاية الموهوبين
- النظرية السيه
- أمراض الأذن والأنف والحنجرة (باللغة الإنجليزية)
- المدخل في دراسة الأدب
- الرعاية التربوية للمكفوفين
- أضواء على نظام الأسرة في الإسلام
- الوحدات النقدية المملوكية
- الأدب المقارن (دراسات في العلاقة بين الأدب العربي والآداب الأولى)
- هدمه انظام الكوبي في القرآن الكريم
- التحريه الأكاديمية لجامعة البنول والمعادن
- الدكتور مدي عبدالحادر علافي
• الدكتور عزاد زهران
• الدكتور عثمان جهموم
• الدكتور محمد عبيد
• الدكتور محمد جميل منصور
• الدكتور فاروق سيد عبد السلام
• الدكتور عيد المنعم رسلان
• الدكتور أحمد رمضان شمله
• الأستاذ سيد عبدالمجيد بكر
• الدكتور سعاد ابراهيم صالح
• الدكتور محمد ابراهيم أبو العيسى
• الأستاذ هاشم عبد هاشم
• الدكتور محمد جميل منصور
• الدكتور مريم البغدادي
• الدكتور لطفي بركات أحمد
• الدكتور عبد الرحمن فكري
• الدكتور محمد عبدالمقادي كامل
• الدكتور أمين عدا الله سراج
• الدكتور سراج مصطفى وعروق
• الدكتور مريم البغدادي
• الدكتور لطفي بركات أحمد
• الدكتور سعاد ابراهيم صالح
• الدكتور سامح عبد الرحمن مهدي
• الدكتور عبد الوهاب علي الحكي
• الدكتور عبدالمعطي عبد الرحمن حصر
• الدكتور حصر سعود الحصر

تحت الطبع :

الدكتور حسين عمر
الدكتور عرج عزت
الدكتور محمد زباد حداث
الدكتور سليم كامل درو بش
الدكتور حلال الصياد
الاستاذ عادل حمرة
الدكتور حلال الصياد
الدكتور عبد الحميد محمد ربيع

- المظلمات الاقتصادية الدولية
- الاقتصاد الإداري
- التعلم الصفي
- الاقتصاد الصناعي
- مبادئ الأحصاء
- مبادئ الطرق الاحصائية

رسائل جامعية

سلسلة

صدر منها :

الدكتور بهاء حسين عزي
الاستاذة ثريا حافظ عرفة
الاستاذة موصى بنت منصور بن
عبدالعزيز آل سعود
الاستاذة أميرة علي الداح
الاستاذة عبدالله باقاري
الاستاذة هيرة حسين مطر
الاستاذة آمال حمزة المرزوقي
الاستاذة رشاد عباس ممدوح
الدكتور تاييف بن هاشم الدعيمي
الاستاذة ليلى عبدالرشيد عطار
الاستاذة مبلل عبدالغني رصوان
الاستاذة فتيحة عمر خلواصي
الاستاذة مروة بنت عبدالملك آل الشيخ
الدكتور فايز عبدالحميد طيب

الاستاذ أحمد عبدالاله عبدالخار
الاستاذ عبدالكريم علي باز

الدكتور فايز عبدالحميد طيب
الدكتورة نلال محمود رضا

- صناعة النقل البحري والسفينة
- المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)
- الخراسانيون ودورهم السياسي في العصر العباسي الأول
- الملك عبدالعزير ومؤتمر الكويت
- العثمانيون والإمام القاسم بن علي في اليمن
- القصص في أدب حافظ
- تاريخ عماره الحرم لمكي الشريف
- النظرية السريونية الإسلامية
- نظام الحسنة في العراق . حتى عصر سامون
- اقتصاد علي في روائد أنى علي الموصلي (حتى ودايه)
- الجانيب التطبيقي في التربية الإسلامية
- الدولة العثمانية وعربي الحرية العربية
- دراسة نافذة لأساليب التربية المعاصرة في ضوء الإسلام
- احصاء الاجتماعيه والاقتصاديه في المدينة المنورة في صدر الإسلام
- دراسة اثنوغرافية لمنطقة الإحصاء (باللغة الإنجليزية)
- عادات وتقاليد الزواج بالمنطقة الغربية
- من المملكة العربية السعودية
- دراسة ميدانية اثنوغرافية حديثة
- اقتراءات فلسف حقي وكارل بروكلمان على التاريخ الإسلامي
- دور المياه الجوفية في مشروعات الري والصرف بمنطقة الإحصاء
- المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)
- مفهوم النمو الجسماني والنشوء

تحت الطبع :

- الطلب على الإسكان من حيث الاستهلاك والاستثمار (باللغة الإنجليزية)
- العقوبات العقوبية وحكمه سر بها في ضوء الكتاب والسنة
- العقوبات المفردة وحكمه سر بها في ضوء الكتاب والسنة
- تطور الكتابات والنقوش في الحجار منذ فجر الإسلام وحتى منتصف القرن الثالث عشر
- التصنيع والتحضّر في مدينة جدة

الأستاذ محمد فهد عبدالله النمر

الأستاذة عواطف فيصل ياري



مواكبات
PUBLICATIONS

صدرت :

- حارس المذيق القديم (مجموعة قصصية)
- دراسة نقدية بفكر ركني مبارك (باللغة الإنجليزية)
- التخليق الإملائي
- ملخص خطة التسمية الثالثة للمملكة العربية السعودية
- ملخص خطة التسمية الثالثة للمملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)
- نسائي (من السيرة النبوية)
- كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني
- الفس الإسلامية في القرآن الكريم
- واقع المعلم في المملكة العربية السعودية (دراسة إحصائية) (باللغة الإنجليزية)
- صحة العائلة في بلد عربي متطور (باللغة الإنجليزية)
- مساء يوم في آذار (مجموعة قصصية)
- البشر في جرح قديم (مجموعة قصصية)
- الرياضة عند العرب في الجاهلية وصدر الإسلام
- الاستراتيجية النفطية ودول الأوبك
- الدليل الأعدي في شرح نظام العمل السعودي
- رعب على ضفاف بحيرة جيف
- العمل لا يكفي (مجموعة قصصية)
- أيام مبعثرة (مجموعة قصصية)
- مواسم الشمس المفلقة (مجموعة قصصية)
- ماذا تعرف عن الأمراض ؟
- جهاز الكلية الصاعية
- القرآن وبناء الإنسان
- اعترافات أدبائنا في سيرهم الذاتية

الأستاذ صالح إبراهيم

الدكتور عسود بنهاس

الأستاذة نوال عبدالمنعم قاضي

عدد إدارة السيرة النبوية

عدد إدارة السيرة النبوية (باللغة الإنجليزية)

الدكتور حسن يوسف نصيف

(منظمة)

الشيخ أحمد بن عبد الله القاري

الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان

الدكتور محمد إبراهيم أحمد علي

الأستاذ إبراهيم سرسيو

الدكتور عبد الله محمد مرشد

الدكتور عبد الله محمد مرشد

الأستاذ محمد منصور الشجاع

الأستاذ السيد عبدالرؤوف

الدكتور محمد أمين ساعاني

الأستاذ أحمد محمد طاشكدي

الدكتور عواطف فحري

الأستاذ شبيب الأموي

الأستاذ محمد علي الشيخ

الأستاذ فؤاد عتقاوي

الأستاذ محمد علي قيس

الدكتور اسماعيل الهلالي

الدكتور عبد الوهاب عبدالرحمن مطهر

الأستاذ صلاح البكري

الأستاذ علي عبد بركات

(دراسة وتحقيق)

الدكتور محمد محمد خليل
 الأستاذ صالح إبراهيم
 الأستاذ طاهر زعشري
 الأستاذ علي الخدحي
 الأستاذ محمد بن أحمد العقيلي
 الدكتور صده بجي مستمع
 الأستاذ فؤاد شاكر
 الأستاذ أحمد شريف الرعاعي
 الأستاذ جواد صيداوي
 الدكتور حسن محمد باحودة
 الأستاذة منى غزال
 الأستاذ مصطفى أمين
 الأستاذ عبدالله حمد الخليل
 الأستاذ محمد المجدوب
 الدكتور محمود الحاج قاسم

- الطب النحوي معناه وأبعاده
- الزمن الذي مضى (مجموعة قصصية)
- مجموعة الخضراء (دواوين شعر)
- خطوط وكلمات (رسم كار يكانور يه)
- ديوان السطبان
- الامكبات النورية للعرب واسرائيل
- رحله الربيع
- وللخوف عيون (مجموعة قصصية)
- البحث عن بداية (مجموعة قصصية)
- الوحدة الموضوعية في سورة يوسف
- المجموعة اسمها زهرة عباد الشمس (ديوان شعر)
- من فكرة لفكرة (الجزء الأول)
- رحلات وذكرات
- ذكريات لا نسي
- تاريخ طب الأطفال عند العرب

تحت الطبع :

الأستاذ فخري حسن عري
 الدكتور لطفي بركات أحمد
 الأستاذ أبو هشام عبدالله عباس بن صديق
 الدكتور جميل حرب محمود حسن
 الأستاذ أحمد شريف الرعاعي
 الدكتور عيسى علي مصطفى صبح
 الدكتور محمد عبدالله عيسى
 الأستاذ عبدالله سالم المحطاني
 الأستاذ محمد مصطفى حاتم
 الدكتور حسين مؤنس
 الدكتور حسين مؤنس
 الدكتور حسن مؤنس
 الأستاذ مصطفى توري عثمان
 الدكتور عبدالعزيم شرف
 الأستاذ مصطفى عبداللطيف السحرتي
 الدكتور شوقي النجار
 الأستاذ أحمد شريف الرعاعي
 إعداد تهامة للنشر والمكتبات
 الأستاذ مصطفى أمين

- فراءات في التربية وعلم النفس
- الأسر العربية .. أعيان مكة المحمية
- الحجار والبحر في العصر الأيوبي
- ملامح وأفكار
- المذاهب الأدبية في شعر الجنوب
- النظرية الخلفية عند ابن بيمبه
- الكتاب الجامع لرحلة المنهل
- ديوان حاتم
- رحلة الأندلس
- فجر الأندلس
- قرش والإسلام
- الماء ومسيرة التنمية
- الدفاع عن الثقافة
- الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث
- مشكلات لغوية
- مشكلات نبات
- دليل مكة السباحي
- من فكرة لفكرة (الجزء الثاني)

كُتَابُ النَّاشِئِينَ

تصدر منها :

الأستاذ يعقوب محمد سحر
الأستاذ يعقوب محمد سحر

• جده القديمة
• حدة الحدث

مجموعة: وطني الحبيب

الأستاذ يعقوب محمد سحر

مجموعة حكايات ألف ليلة وليلة : • السعداء والبحر

الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي

الدكتور محمد عبده ياسر
الأستاذ يعقوب محمد سحر

الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي

• الدبك المفرور وانفلاق وحارة
• العاقبة المحيبة
• الرهرة والفراشة
• سلمان وسبحان
• رهز البابوع
• البد السمل

• سبلة الفصح وشجرة الربون
• بطيخة وعبيدة
• جزيرة السعادة
• الحديقة المهجورة

صدر منها :

- الأستاذ عمار بلقيث
- الأستاذ عمار بلقيث
- الأستاذ اسماعيل دباب
- الأستاذ عمار بلقيث
- الأستاذ عمار بلقيث
- الأستاذ اسماعيل دباب

للأستاذ يعقوب محمد أمجاس

مجموعه : لكل حيوان قصة

- | | | | | | | | | |
|--------|----------|------------|----------|-----------------|----------|-----------------|-----------|------------|
| الفرد | • الكلب | • السلحفاة | • الأسد | • الحمار الأهلي | • الفرس | • الغزال | • الوعل | • الضفدع |
| الضب | • الغراب | • الجمل | • البعل | • القراصة | • الدجاج | • الحمار الوحشي | • الجاموس | • الدب |
| الثعلب | • الأرنب | • الذئب | • الفأر | • الخروف | • البط | • البعاء | • الحمامة | • الحريريت |
| البوم | • البجع | • الخدود | • الكنغر | • الخفاش | • النعام | • فرس النهر | • القنصاع | |

إعداد : الأستاذ يعقوب محمد اصبحي

مجموعه : حکایات کلید و دانه

- عندما أصبح الفرد نجارا
• الغراب يهزم الثعلب
• تحت الطمع
• لقد صدق الجمل
• الكلمة التي قتلت صاحبها
• أسد غررت به أرنب
• المكاء التي خدعت السمكات
• سمكة ضيعها الكسل
• قاض يجرى شجرة كاذبة

للأستاذ الدكتور محمود محمد اسماعيل

مجموعة : التربية الإسلامية

- | | | | |
|----------------|-----------------------|-----------------|----------|
| ● الصلاة | ● صلاة المسبوق | ● الشهادتان | ● التيمم |
| ● الاستخارة | ● صلاة الجمعة | ● أركان الإسلام | ● الوضوء |
| ● صلاة الحنارة | ● صلاة الكسوف والخسوف | | |

يسئلها إن العربية الأستاذ عمر مريضاً.

مجموعه : حکایات لطیف

- | | | |
|---------------------------|----------------------------------|------------------------------|
| ● سعاد لا تعرف الساعة | ● الكؤوس الفضية الاثنتا عشر | تحت الطمع |
| ● الحصان الذي فقد ذيله | ● سرحانة وعلبة الكبريت | ● الأرنب الطائر |
| ● نوزة الفراولة | ● الخبيات تخرج من علب الهدايا | ● معظم النار من مستصغر الشرر |
| ● ضيوف نار الزينة | ● السيارة الصحريّة | ● ليسى والفراسة |
| ● الضفدع العجوز والعنكبوت | ● كيف يستخدم الملح في صيد الطيور | ● ساطور حمدان |
| | | ● وأدوا الأمانات إلى أهلها |

كتب صدرت باللغة الانجليزية

Books Published in English by Tihama

- **Surgery of Advanced Cancer of Head and Neck.**
By: F.M. Zahran
A.M.R. Jamjoom
M.D.EED
- **Zaki Mubarak: A Critical Study.**
By Dr. Mahmud Al Shihabi
- **Summary of Saudi Arabian
Third Five Year Development Plan**
- **Education in Saudi Arabia, A Model with Difference Second Edition**
By Dr. Abdulla Mohamed A. Zaid
- **The Health of the Family in A Changing Arabia**
By Dr. Zohair A. Sebai
- **Diseases of Ear, Nose and Throat**
By: Dr. Amin A. Siraj
Dr. Siraj A. Zakzouk
- **Shipping and Development in Saudi Arabia**
By: Dr. Baha Bin Hussein Azzee
- **Tihama Economic Directory.**
- **Riyadh Citiguide.**
- **Banking and Investment in Saudi Arabia.**
- **A Guide to Hotels in Saudi Arabia.**
- **Who's Who in Saudi Arabia.**
- **An Ethnographic Study of Al-Hasa Region of Eastern Saudi Arabia**
By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib
- **The Role Of Groundwater In The Irrigation And Drainage Of
The Al Hasa Of Eastern Saudi Arabia**

By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib

